سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

نام کتاب الاصول (کتاب ضی)

مؤلف متن .... محشی ....

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر ق ۱۱ق نوع خط نسخ تعداد سطر ۲۱

نام کاتب ....

موضوع اصول زبان عربی عدد اوراق ۲۴۶

طول ۲۲ عرض ۱۵ شماره عمومی ۴۳۱۹۱

وقفی / خریداری آستان قدس رضوی ۲۰۷ تاریخ وقف شهریور ۱۳۸۹

ملاحظات ....

شریعتی

بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين

المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما في المثال المذكور وكانه قصد بذكر المثال التنبيه على هذا

ثم لو تعدد التساوي لزم ذلك لكن لخصوص المادة لا لنفس صورة الدليل وهو بالحقيقة

بملاحظة لزوم المقدم للتالي وهو متصل آخر ثم ان الاكثر استعمال الاول اي ما يستثنى

فيه عين المقدم ان تذكر الشرطية بلفظة ان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والثاني

التالي وهو ما يستثنى فيه نقيض التالي ان تذكر الشرطية بلفظة لو فانها وضعت لتعليق العدم بالعدم

ومثله النافي وهو الذي يسمى قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه كما قلنا لو لم تثبت

النتيجة لثبت نقيضها فالى مقدمة من القياس فيستلزم المحال واللازم منتف فيثبت المطلوب الضرب الثاني ما يكون

بغير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا وبناؤه على تعاند اللوازم مع التنافي اي يلزم من التنافي بين امرين

انه يلزم من وجود هذا عدم ذاك ومن وجود ذاك عدم هذا اذ لولا ذلك لم يحصل الغرض اذ

لا لزوم حينئذ فكان احدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا لزوم اصلا فلا استدلال لانه انما

يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافي ان كان اثباتا ونفيا كما هنا فينتج كل من الانفصال اربع نتايج وذلك يلزم باعتبار

اثباتا ونفيا

التنافي في ان يكون كل واحد مستلزما الآخر من استثناء كل واحد الآخر وباعتبار نفيا ان يكون

عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الآخر فيلزم من استثناء نقيض كل واحد عين الآخر في اللوازم

الاربعة مثاله العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج

لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان التنافي اثباتا لا نفيا لزم

الاولان اي يلزم من استثناء عين كل نقيض الآخر دون الآخرين اي لا يلزم من استثناء

نقيض كل عين الآخر وهو في شرح مثاله الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان

فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان او ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما لجواز

انتفائهما كما في الشجر وان كان التنافي نفيا لا اثباتا لزم الآخران اي يلزم من استثناء نقيض

كل عين الآخر دون الاولين اي لا يلزم من استثناء عين كل نقيض الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما لا رجل او

لا امرأة اذ لا ينتفيان والا كان رجلا وامرأة لكن يجتمعان كالشجر لكنه ليس بلا رجل فهو

لاجتماعهما

اوليس لها امرأة فهو لا رجل ولو قلت لكنه لا امرأة فليس لا رجل ولا رجل فليس لا امرأة لم يصدق

قال اقول في الجمع ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بجعل الملزوم وسطا القياسات الاقترانية

غير الشكل الاول على ما نهاية وايضا يمكن ان يرد الاستثنائي الى الاقتراني طريقه ان يجعل الملزوم

وسطا وثبوته وهو الاستثناء في صغرى واستلزامه وهو المتصل كبرى مثاله من المنفصل الاثنان اما زوج

او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد فانه يتضمن انه كلما كان زوجا لم يكن فردا فنقول الاثنان زوج

قال وكل زوج فهو ليس بفرد فالاثنان ليس بفرد وعليه فقس والاقتراني المنفصل يذكر منافيه معه

اقول يرد الاقتراني الى الاستثنائي ايضا فالى المتصل ظاهر بان يجعل الوسط ملزوما للمطلوب واما الى المنفصل فبان يؤخذ منافي

في الوسط ويذكر مع الوسط مثاله الاثنان زوج وكل زوج فهو ليس بفرد فمنافي الزوج الذي هو الوسط انما هو

قال الفرد فنقول الاثنان اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد والخطأ في البرهان

لمادته وصورته فالاول يكون في اللفظ للاشتراك او في حرف العطف مثل خمسة زوج وفرد

ونحو حلو حامض وعكسه طبيب ماهر ولاستعمال المباينة كالمترادفة كالسيف والصارم ويكون

في المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع وجميع ما ذكر في النقيضين فاجعل النتيجة

مقدمة البرهان فلا يسمى مصادرة على المطلوب والمتضايفين وكقياس دوري والثاني ان يخرج عن الاشكال

اقول الخطأ في البرهان يكون لمادته ولصورته القسم الاول وهو خطأ المادة يكون من جهة اللفظ ومن جهة المعنى اما اللفظ

فلالتباس الكاذبة بالصادقة اذا كان اللفظ يحتملهما وهو قد يكون للاشتراك اما في احد الجزئين

نحو هذا عين وهو يصدق باعتبار مفهوم لها ويريد بالعين مفهوما لها لا يصدق باعتبار

واما في حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد وهو يصدق بانه مجموع مركب منهما فيفهم منه انه

زوج وانه فرد ومثله هذا حلو حامض فانه يصدق في الجمع دون الافراد وعكسه هذا طبيب ماهر

اذا كان ماهرا في غير الطب طبيبا فانه يصدق في الافراد دون الجمع وقد يكون لاستعمال

المباينة كالمرادفة نحو السيف والصارم فيغفل الذهن عما هو به الافتراق فيجري اللفظين مجرى

واحد فيظن الوسط متحدا ولا يكون واما المعنى فلالتباس الصادقة بالكاذبة ايضا فله اصناف

الاول الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته نحو هذا لون واللون سواد فيكون هذا

سوادا فهذا

هذا سوادا وهذا سيال صفر والسيال الاصفر مرة فهذا مرة ويسمى مثله ايهام العكس كانه لما رأى

ان كل مرة سيال اصفر ظن ان كل سيال اصفر مرة ومنه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال او وقت هذه

رقبة والرقبة مؤمنة وفي الاعشى هذا مبصر والمبصر مبصر بالليل الثاني في جميع ما ذكرنا

في التناقض من القوة والفعل والجزء والكل والزمان والمكان والشرط فانه اذا لم يراع التبست

الصادقة بالكاذبة الثالث جعل الاعتقاديات والحدسيات والتجربيات الناقصة والظنيات والوهميات كالنفس

بقطع الوطني واجراءها مجراها كالملك الرابع جعل العرضي كالذاتي كما في المسخن مبرد وكل مبرد بارد والسقمونيا مبرد بالذات

اي لا يوجب في كل حال بل لعرض لانه يسهل الصفراء واستفراغ الصفراء يوجب برد البدن وانما هو المبرد بالذات وهو غير الذاتي

والعرض بالمعنى المقدم الخامس جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان وتسمى مصادرة على المطلوب

مثاله هذا نقلة وكل نقلة حركة فهذا حركة ومن هذا القبيل الامور المتضايفة مثل هذا ابن لانه

ذو اب وكل ذي اب فهو ابن وكل قياس دوري وهو ما يتوقف ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت

النتيجة بمرتبة او بمراتب القسم الثاني وهو خطأ الصورة يكون بالخروج عن الاشكال بان لا يكون

على تاليف الاشكال المذكورة لا بالقوة ولا بالفعل او يكون بفقد شرط من شروط الانتاج كما تقدم

قال مبادي اللغة ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية فلنتكلم على حدها واقسامها وابتداء

اقول وضعها وطرق معرفتها الحد كل لفظ وضع لمعنى من لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية

فانه لما علم حاجة الناس الى تعريف بعضهم بعضا ما في انفسهم من امر معاشهم للمعاملة والمشاركة

وامر معادهم لافادة المعرفة والاحكام اقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في

النفس بسهولة لانه كيفية تشغل الضروري فخفت المؤنة وعمت الفائدة لتناوله للموجود والمعدوم

والمحسوس والمعقول ووجودها مع الحاجة وانقضائها مع انقضائها وهو من اللطف على الخلق فنتكلم

على حدها واقسامها وطريق معرفتها وابتداء وضعها لان التفكر في الطاف الله تعالى شكر على ان

الحاجة ماسة في هذا الفن اليه لما مر في العربية اما حدها وهو كل لفظ وضع لمعنى ولفظ الكل

لا يذكر في الحد لانه للماهية من حيث هي ولا يدخل فيها عموم ولانه تحت صدقه على كل

فرد لا يصدق بصفة العموم وقد ذكره اما للاشعار بانه لا يختص بقوم دون قوم او بانه لا يعتبر له

جميع ما يتكلم به قوم كما يقال حتى يقال فلان يعرف لغة العرب لانه عرفها بل يقال لكل لفظة هذه لغة بني

تميم مثلا واما لانه يجعل الموضوعات اللغوية بصفة العموم فوجب اعتبارها فيها فكانه قال معنى

في اللغة

لفظ الكل لا يذكر في الحد

قوله الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا وان كان بين ظاهرهما فرق
ستعرف أقسامها مفرد ومركب في المفرد اللفظ بكلمة واحدة قيل ما وضع لمعنى
قال
لا جزء له يدل فيه والمركب بخلافه فيهما   الموضوعات اللغوية تنقسم الى مفرد ومركب
اقول
فالمفرد اللفظ بكلمة واحدة اي المقصود الملفوظ الذي لفظ بكلمة واحدة ومعنى الوحدة معلوم عرفا
وقال المنطقيون ما وضع لمعنى وليس له جزء يدل فيه اي يدل على شيء حين هو جزء وداخل فيه فنحو عبد الله
علما وبعلبك وتأبط شرا اعلاما مركب على الاول لكونه اكثر من كلمة مفرد على الثاني اذ اجزاؤه لا يدل فيه
وان دلت مفردة او في وضع آخر ونحو يضرب واخواتها بالعكس اي مفرد على الاول او بعد حرف
المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة مركب على الثاني لان حروف المضارع جزؤها ويدل فيه على التكلم
ونحو والمنطقيون يلزمهم ان نحو ضارب ومخرج وسكون مما لا يحصى مركب لان جوهر الكلمة جزء
منه ويدل فيه وما ضم اليه من الحروف والحركات جزء آخر ويدل فيه اللهم الا ان يريد والاجزاء
التي هي الفاظ مترتبة فيحتمل ولا يشوبه الخدشة   وينقسم الى   اللفظ المفرد ينقسم
قال القول
الى اسم وفعل وحرف ووجه الحصر مشهور وهو انه اما ان يستقل بالمفهومية اولا الثاني الحرف
والاول اما ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلثة اولا الثاني الاسم والاول الفعل وقد علم
بذلك حد كل واحد منها لاحاطته بالمشترك وهو الجنس وبما به يمتاز كل عن الآخر وهو الفصل
قال
والدلالة اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة وفي جزئه دلالة تضمن وغير اللفظية التزام وقيل
اذا كان ذهنيا   الدلالة الوضعية منها لفظية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى
اقول
ابتداء وهي واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزء ان صح بعينه فهم الكل
فالدلالة على الكل لا يغاير الدلالة على الجزئين مغايرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار وهي بالنسبة
الى كمال معناها تسمى مطابقة والى جزء معناها تضمنا ومنها غير اللفظية بل عقلية بان ينتقل الذهن
من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى التزاما وقيل ان كان المدلول لازما ذهنيا
للمسمى والا فلا دلالة فلا يفهم ويرد عليهم انواع المجازات والتحقيق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه
هل يشترط فيها انه مهما سمع اللفظ مع العلم بالوضع فهم المعنى ام لا بل يكفي الفهم في الجملة وعلم
ان قوله في كمال معناها الضمير فيه للدلالة اللفظية وهي خلاف المشهور فان المعنى يضاف الى اللفظ لا
الى الدلالة واراد به تنبيها على ان المعنى لا ينسب الى اللفظ الا باعتبارها وعلى ان الدلالة واحدة وتختلف
التسمية باعتبار ما ينسب اليه وان التضمن في ضمن المطابقة وما يقال انه تبعها توسع قيل ذلك لكان

القصد في الوضع

كان القصد في الوضع الى معرفة المعنى هذا وقد قال في المنتهى اكثر ما يطلق اللفظ على المدلول يغاير مثل جاء زيد
وقد يطلق والمراد اللفظ مثل زيد مبتدأ وزيد ذو ان لانهم لو وضعوا له لادى الى التسلسل ولو سلم
فاذا امكن تبعه كان الوضع له ضائعا وقد يكون المدلول لفظا آخر كالكلمة والاسم والفعل
والحرف والجملة والكلام والشعر لانهم لو لم يضعوا لها لطال في التعميم والتنكير معا ومن هنا لا دلالة
لا يبعد ان يحترز بقوله في كمال معناها عن دلالتها اذ ادلتها نفس اللفظ لانها ليست دلالة
قال
في معناه بل في لفظها   والمركب جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبته ولا يتاتى الا في اسمين او فعل واسم
ولا بد وحيوان ناطق وكاتب في زيد كاتب لانها لم توضع لافادة نسبته وغير الجملة تجلد ويسمى مفردا ايضا
اقول
المركب ضربان جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة اي لاعطاء ما يطلب فيهما من تعيين احد طرفيها
بعينه ولا يتاتى الا من اسمين او من اسم وفعل لان المسند اليه اسم والمسند اسم او فعل والحرف
لا يصلح لاحدهما وقد يتوهم ورود حيوان ناطق لافادته نسبة النطق الى الحيوان وكاتب في زيد كاتب
لانه يفيد نسبة الكاتب الى ضمير زيد وغلام زيد فانه يفيد نسبة الغلام الى زيد وانها للتردد لان شيئا
منها لم يوضع لافادة النسبة بل للذات باعتبار نسبة يفهم منها النسبة بالعرض وغير الجملة مفرد اي ما لم
يوضع لافادة النسبة ويسمي النحويون غير الجملة مفردا ايضا بالاشتراك بينه وبين غير المركب
قال
وللمفرد باعتبار وحدته وحدة مدلوله وتعددها اربعة اقسام فالاول ان اشترك في مفهومه كثيرون
فهو الكلي فان كان في مفهومه تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك والا فمتواطئ وان لم يشترك فجزئي
ويقال للنوع جزئي والكلي ذاتي وعرضي كما تقدم الثاني من الاربعة متقابلة متباينة الثالث كالحقيقة للمتعدد
قول
فمشترك والا فحقيقة ومجاز الرابع مترادفة وكلها مشتق وغير مشتق صفة وغير صفة
المفرد لفظه اما واحد او متعدد وعلى تقديرين فمعناه اما واحد لمعنى واحد وهو اما ان يشترك في مفهومه
كثيرون بحمله عليهم ايجابا وهو الكلي فان كان في مفهومه تفاوت بالشدة او الضعف وتقدم او تأخر كالوجود
للخالق والمخلوق فانه للخالق اشد واقدم منه فمشكك والا فمتواطئ واما ان لا يشترك وهو
الجزئي الحقيقي ويقال للنوع جزئي اضافي اي بالاضافة الى جنسه والكلي ينقسم باعتبار دلالته
عليه الى الذاتي والعرضي لما تقدم من تفسيرهما الثاني عكس الاول اي لفظ كثير لمعنى كثير ويسمى المتباينة
تفاصلت مثل انسان وفرس او تواصلت مثل سيف وصارم وفي بعض النسخ متقابلة ومتباينة

واحاد ومتعدد فهذه اربعة اقسام القسم الاول لفظ واحد

اي لسمع بهما ولم يعرف بهما اصطلاح من غيره الثالث لفظ واحد لمعنى متعدد فان كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك والا كان للبعض حقيقة وللبعض مجازا وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة والا فقد يكون لهما مجازا الرابع لفظ متعدد لمعنى واحد ويسمى المترادفة وكل قسم من الاربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق ويفسره والى صفة وهو ما يدل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كالضارب وغير صفة وهو بخلافه كالرجل مسئلة المشترك

قال واقع على الاصح لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح ويستدل لو لم يكن لخلت اكثر المسميات لانها غير متناهية واجيب بمنع ذلك في المختلفة والمتضادة ولا يفيد في غيرها ولو سلم فالمتعقل وان سلم فلا نسلم ان المركب من المتناهي متناه ويستدل باسماء العدد وان سلم منعت الثانية ويكون كانواع الروائح ويستدل لو لم يكن لكان الموجود في القديم والحادث متواطيا لانه حقيقة فيهما واما الثانية فلان الموجود ان كان الذات فلا اشتراك وان كان صفة في واجبة في القديم فلا اشتراك واجيب بان الوجوب والامكان لا يمتنع التواطؤ كالعالم والمتكلم قالوا لو وضعت لاختل المقصود من الوضع قلنا يعرف بالقرائن وان سلم فالتعريف الاجمالي مقصود كالاجناس وقد طرد اصطلاح المصنف

اقول في انه يعبر بقوله لنا عن دليل المذهب المختار الذي يرتضيه وبقوله يستدل عن دليل المختار الذي يزيفه وبقوله قالوا عن دليل المخالف وان كان المذكور واحدا نظرا اليه والى اتباعه هذا اذا كان المذهب المخالف متعينا والا عبر عنه بذكر ذي المذهب باسمه او بالنسبة الى المذهب او بذكر المذهب فيقول مثلا القاضي الامام والمبيح المحرم او الاباحة التحريم وعن الاجوبة باجيب والى اب العدد ونحوه وعن السؤال بقيل او اعترض او لو ردوا امثاله ونحن نجري على اثره روما للاختصار مع الوضوح هذا اللفظ المشترك واقع في اللغة فيه خلاف والاصح وقوعه لنا اطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وقولنا معا احتراز عن المنفرد لانه لواحد بعينه وان كان قد يقع فيه شك وقولنا على البدل عن المتواطي لانه المعنى المشترك عن الموضوع للجميع وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز استدل لهم المشترك واقعا لخلت اكثر المسميات عن الاسم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المسميات غير متناهية والالفاظ متناهية لتركيبها

المتناهية

من الحروف المتناهية بضم بعضها الى بعض مرات متناهية واذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهي متناهية لمعنى واحد كان الموضوع له متناهيا وخلو المعاني الباقية وهي الاكثر لا بالنسبة لها الى ما وضع له لعدم تناهيها واما بطلان اللازم فلانه يخل بعض الوضع وهو تفهيم المعاني المختلفة والمتضادة ولا نم انها غير متناهية نعم غيرها وهي المتماثلة غير متناهية وانها ليست مسميات ولا يجب ان يوضع لها بخصوصياتها بل باعتبار الحقيقة التي تتفق هي فيها اذ يعلم ان كل فرس مثلا بياض ونحوهما لا اسم له بخصوصه سلمناه لكن يحتاج الى التعبير عما تتعقله من المعاني وذلك متناه لامتناع تعقل ما لا يتناهى سلمناه لكن لا نم لزوم الخلو قولك الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية قلنا نعم ولكن لا نم ان المركب من المتناهي متناه ويسند المنع باسماء العدد لعدم تناهيها مع تركبها من اثني عشر اسما سلمناه لكن لا نم الثانية وهو بطلان اللازم اذ من المعاني المختلفة ما لا يوضع له اسم ويعبر عنه بالالفاظ المجازية بل قال ابن متويه اكثر اللغة مجاز وكانواع الروائح ولا يختل مقصود الوضع اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها وكذلك كثير من الصفات واستدل ايضا لو لم يكن المشترك واقعا لكان الموجود في القديم والحادث متواطيا واللازم باطل اما الملازمة فلانه يطلق عليهما حقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه لخصوصهما لكان باعتبار وضعه لامر عام مشترك بينهما وهو معنى المتواطي واما الثانية فلان المسمى بالموجود ان كان الذات فليس امرا واحدا فيهما وان كان صفة فهو واجب في القديم ممكن في الحادث فلا يكون امرا واحدا فيهما والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا وانه محال الجواب الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع التواطي كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما مشتركان في معنى قطعا فان قلت سلم الزم منه من الاشتراك المعنوي معنى التواطي والتشكيك محتمل له قلنا ما لانه لا يدري التشكيك فانه قال في المنتهى واعترض بانه ذلك ما يختلف في الماهية فلا اشتراك والا فلا تفاوت ولم يجب عنه والجواب انه ما يختلف في ماهية ما صدق عليه فلك ان ماهيته واما لانه توسع في تسمية الشي باحد قسميه قالوا لو وضعت الالفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع وهو التفهيم واللازم باطل بيان الملازمة

الجواب ان المسميات بالاتفاق هي المعاني المختلفة م

ان الفهم الحاصل مع الاشتراك لخفاء القرائن قليل وما يظن به ذلك فاما مجاز او متواطئ والجواب لا نم ان الفهم
التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لان المقصود يعرف بالقرائن مفصلا كما ترى سلمناه لكن ليس المقصود
التفاهم التفصيلي في كل لغة بدليل اسماء الاجناس بل قد يقصد التعريف الاجمالي كما يقصد التفصيلي
قال مسألة وقع في القرآن على الاصح لقوله ثلاثة قروء وعسعس للاقبال والادبار قالوا
ان وقع مبينا طال بغير فائدة وغير مبين غير مفيد واجيب فائدته مثلها في الاجمال وفي الاحكام
اقول الاستعداد للامتثال اذا بين   هل وقع المشترك في القرآن قد اختلف فيه والاصح انه قد
وقع لنا قوله ثلاثة قروء وهو مشترك بين الطهر والحيض وقوله والليل اذا عسعس وهو مشترك
بين اقبل وادبر قالوا ان وقع في القرآن فاما ان يقع مبينا او غير مبين وكلاهما باطل اما لو وقع
مبينا فلانه يلزم التطويل بلا فائدة لامكان بيانه بمنفرد لا يحتاج الى بيان فلا يطول واما لو
وقع غير مبين فلانه لا يفيد حاصله لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه
القرآن عنه الجواب لا نم ان وقوعه غير مبين غير مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الا
جناس ثم له في الاحكام خاصة فائدة وهي الاستعداد للامتثال اذا بين وانه يطيع بالعزم على الا
قال متثال والاستعداد له كما يعصي بخلافه   مسألة المترادف واقع على الاصح كاسد وسبع وجلوس و
قعود قالوا لو وقع لعري عن الفائدة قلنا فائدته التوسعة وتيسير النظم والنثر للروي او الوزن وتيسير
اقول التجنيس والمطابقة قالوا تعريف المعرف قلنا علامة ثانية   قد اختلفوا في ان الترادف هل هو واقع ام لا
والاصح انه واقع وقيل ليس بواقع وما يظن منه منها باختلاف الذات والصفة او الصفات والصفة
وصفة الصفة ونحوها لنا الاستقراء نحو جلوس وقعود للهيئة المخصوصة وسبع واسد للحيوان
الخاص وبر وحنطة المقتصة وجقلت وصهلب وشوذب للطويل قالوا لو وقع المترادف لعري
الوضع عن الفائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الواحد كاف في الافهام فلا فائدة لوضع الآخر واما
انتفاء اللازم فلانه عبث وهو على الحكيم غير جائز والجواب لا نم العرا عن الفائدة بل له فائدة
منها التوسع في التعبير لكثرة الذرايع الى المقصود فيكون اقضى اليه ومنها تيسير النظم و
النثر فقد يصلح احدهما للروي اي للقافية او لوزن الشعر دون الآخر ومنها تيسير انواع
البديع كالتجنيس بان يوافق احدهما غيره في الحروف دون صاحبه نحو رحبه رحبه ولو قال

وسعة العدم

وسعة لعدم التجانس وكالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون
الآخر وانما يتصور ذلك اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر يحصل باعتباره التقابل
دون صاحبه كما قال حسنا خير من حسكم فقال خشنا خير من خيانكم فوقع التقابل بين الحسن و
الخشن واوجه ووقع بينهما المشاكلة بوجه آخر ولو قال خير من قبيحكم لم يحصل التقابل
قالوا لو وقع الترادف لزم تعريف المعرف فلان اللفظ الثاني تعريف لما عرف بالاول وانه محال
قال والجواب انه نصب علامة ثانية يحصل المعرفة بها بدلا معا وانه غير محال   الحد والمحدود
نحو عطشان والطشان غير مترادف على الاصح لان الحديد ليدل على المفردات ولطشان لا يفرد
اقول زعم   زعم قوم ان الحد والمحدود مترادفين ولذلك قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ
اجلى وليس بمستقيم اذ الحديد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود وقال قوم ان
التابع نحو عطشان نطشان وشيطان ليطان من قبيل الترادف وليس بمستقيم لان نطشان لا يفيد معنى ولو افرد لم يدل على شئ
قال بخلاف عطشان   مسألة يقع كل من المترادفين مكان الآخر لانه بمعناه ولا تحجير في التركيب قالوا لو صح لصح خداي
اقول اكبر واجيب بالتزامه وبانه للعجمة   قد اختلفوا في صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر والاصح
وجوبها اذ لو امتنعت لكان لمانع ضرورة واللازم منتف لانه اما من جهة المعنى او التركيب وكلاهما
منتف اما من جهة المعنى فلانه واحد فيهما واما من جهة التركيب فلانه لا حجر في التركيب اذا صح وافاد المقصود و
ذلك معلوم من اللغة قطعا قالوا لو صح وقوع كل مرادف مكان صاحبه لصح خداي اكبر كما يصح الله اكبر ممن
تفهيمه لانه مرادفه واللازم منتف الجواب اولا بالتزام صحة خداي اكبر ممن يفهمه للخلاف فيه
ولا الزام الا بمجمع عليه اذا لم يثبت بدليل وثانيا بالفرق بان المنع ثم لاجل اختلاط اللغتين
قال ولا نم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة   مسألة الحقيقة الى قوله على وجه يصح مسألة
الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول وهي لغوية وعرفية وشرعية كالاسد والدابة والصلوة والمجاز المستعمل
اقول في غير وضع اول على وجه يصح   الغرض تعريف الحقيقة والمجاز وفيه بحثان الاول في الحقيقة
والحقيقة في اللغة ذات الشيء اللازمة له من حق اذا لزم وثبت وفي الاصطلاح اللفظ
المستعمل في وضع اول اي بحسب وضع اول وكانه يحترز عما يستعمل في وضع الشرع او في وضع اللغة
لكذا وليس في صلة الاستعمال كما في قولك استعمل في المعنى الفلاني والا لكان المراد بالوضع
ما وضع له وهو خلاف الكلام الظاهر ولاحتيج الى زيادة قيد وهو قوله في

اصطلاح التخاطب كما ذكره الجمهور وكان الحديد ومنه مختلا لانه اذا كان التخاطب باصطلاح
واستعمل فيما وضع له اولا في اصطلاح آخر لمناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب
كان مجازا مع انه لفظ مستعمل في شيء وضع له اولا لكن ليس وضعه له اولا في اصطلاح التخاطب جعلناه
على ظاهره لم يحتج الى ذلك القيد ووضع الحديد ومنه لانه لم يستعمل فيه بوضع اول اما
بلا وضع بل بالمناسبة او بوضع غير اول ملحوظ فيه وضع سابق واعلم ان تعريف
هذا يعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية لان الوضع المعتبر فيه اما وضع اللغة وهي
اللغوية كالاسد للحيوان المفترس اولا وهو اما وضع الشارع وهي الشرعية كالصلوة للا
ركان وقد كانت في اللغة للدعاء اولا وهي العرفية وهذه اما من قوم مخصوصين
وهي العرفية الخاصة بذلك القوم كاصطلاح اهل كل صناعة من العلماء وغيرهم اولا وهي
العرفية العامة وغلبت العرفية عند الاطلاق فيها وهي الاخيرة اصطلاحا وذلك كا
لدابة لذوات الاربع بعد ان كانت في اللغة لكل ما يدب على الارض انتهى في المجاز
والمجاز في اللغة الانتقال مصدر بمعنى الجواز او موضع الانتقال اسم للمكان منه
وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح والقيد الاخير احتراز
عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء وهذا ينطبق على مذهبي وجوب النقل فيه والا
كتفاء بالعلاقة وكان احسن مما يختص بمذهب بعضهم قولهم لعلاقة بينهما ولا بد من قال
العلاقة فقد يكون بالشكل كالانسان للصورة او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع
لا على الابخر لخفائها او لانه كان عليها كالعبد او يؤل كالخمر وللمجاورة مثل جري الميزاب المجاز
لا بد فيه من العلاقة بينه وبين الحقيقة والا فهو من وضع جديد او غير مفيد وهي اتصال ما للمعنى المستعمل اقول
فيه بالمعنى الموضوع له ويتصور من وجوه خمسة احدها الاشتراك في الشكل كالانسان للصورة المنقوشة
على الجدار ثانيها الاشتراك في صفة يجب ان يكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها
له كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف اطلاق الاسد على الابخر ثالثها انه كان عليها اي المستعمل
فيه على الصفة مثل العبد للمعتق لانه كان عبدا رابعها انه آيل اليها كالخمر للعصير لانه في المآل
يصير خمرا وخامسها المجاورة ومثل جري الميزاب وهذا يعم ما يكون احدهما في الآخر كالجزء
في الكل والحال في المحل والمظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او في
محلين او حيزين متقاربين بل وما متلازمان في الوجود كالسبب والمسبب في الخيال كالضدين
ووجه الضبط ان يقال ما بين ذاتيهما اتصال اولا والاول المجاورة والثاني اما يحمل الذات اولا والاول وصفان

بينهما تقدم

بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف المفروض فان استعمل المتقدم للمتأخر فالكون عليها
او بالعكس فالاول اليها والثاني في امر ان الاتصال بينهما بالذات ولا هما في محل واحد فان لم يكن
لهما حال فمشتركان فيها فلا علاقة قطعا وكذلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو
الصفة ولا يشترط النقل في الاحاد على الاصح لنا لو كان نقليا ليتوقفوا اهل العربية عليه قال
ولا يتوقفون واستدل لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة واجيب بان النظر للواضع
وان سلم فللاطلاع على الحكمة قالوا لو لم يكن لجاز نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد
وابن للاب وبالعكس واجيب بالمانع قالوا لو جاز لكان قياسا او اختراعا واجيب
باستقراء ان العلاقة مصححة كرفع الفاعل بعد الاتفاق على وجوب العلاقة في المجاز اقول
هل يشترط في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة ام لا بل يكتفي بالعلاقة وقد اختلف
فيه والمختار انه لا يشترط لنا لو كان نقليا لتوقف اهل العربية في التجوز على النقل ضرورة ومن
استقراء كلامهم علم انهم لا يتوقفون ويستعمل مجازات متجددة لم يسمع من اهل اللغة و
لا يحيطون بها ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم للحقائق واستدل عليه بانه
لو كان المجاز نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة واللازم باطل اما الملازمة فلان النقل
دون العلاقة مستقل بتصحيحه والعلاقة دونه لا يصح فاستوى في الحالين وجودها
وعدمها فلا معنى للنظر فيها واما انتفاء اللازم فلاطباق اهل العربية على افتقاره
اليه والجواب ان اللازم هو الاستغناء في التجوز عن النظر في العلاقة والذي تفق عليه فيه
الواضع في الوضع اليه لا افتقار المتجوز في تجوزه سلمنا ولكن الاستغناء في التجوز لا يقتضي
عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا اذ يفتقر اليه في الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك
الحقيقة الى المجاز ويعرف جهة حسنة قالوا ولا لو لم يشترط النقل في الآحاد حتى جاز التجوز
بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب واب
للابن للسببية والمسببية وهما من المجاورة والجواب ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح
فيه فانها ربما كان لمانع مخصوص فان المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع من المقتضي
جائز وقالوا ثانيا لو جاز التجوز بلا نقل لكان قياسا او اختراعا وهما باطلان اما اللزوم اختراعا
احدهما فلانه اثبات ما لم يصرح به فان كان بجامع مشترك بينه وبين ما صرح به مستلزم
للحكم فهو القياس والا فهو اثبات ما لم يثبت من العرب لا هو ولا ما يستلزمه

وهو الاختراع واما بطلانه فالتيكل ستنبيه والاختراع ظاهر الجواب لانه اذا لم يكن
بجامع يستلزمه ان يكون اختراعا وانما يكون لو لم يعلم الوضع باستقراء ان العلاقة مصححة
كما في رفع الفاعل ونصب المفعول فانه بالوضع قطعا ولا يجب النقل في واحد واحد بل قد علم
قال — علما كليا بالاستقراء وقال ويعرف المجاز بوجوه بصحة النفي كقولك للبليد
ليس بحمار وعكس الحقيقة لامتناع ليس بانسان وحوده وربان يتبادر غيره لولا القرينة عكس الحقيقة
واورد المشترك فان اجيب بانه يتبادر غير معين لزم ان يكون المعين مجازا ولعدم اطراده
ولا عكس واورد السخي والفاضل في غير الله تعالى والقارورة للزجاجة فان اجيب بالمانع فدور وبجمعه
على خلاف جمع الحقيقة كالامور جمع امر للفعل وامتناع اوامر ولا عكس وبالتزام تقييده مثل
جناح الذل ونار الحرب وبتوقفه على المسمى الآخر مثل ومكروا ومكر الله قال الاصوليين
اقول — يعرف المجاز بالضرورة بان يصرح اهل اللغة باسمه او بحده او بخاصته او بالنظر بوجوه منها صحة
النفي في نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار وانما قلت في نفس الامر ليندفع ما انت بان في
مصلحتك وهذا عكس الحقيقة فان عدم صحة النفي علامة ولان لا يصح ان يقال للبليد انه
ليس بانسان الاعتراض عليه المراد تصح سلبه سلب كل ما هو معناه حقيقة لان معناه مجازا لا يمكن سلبه وسلب
بعض المعاني الحقيقية لا تفيد لجواز سلب بعض المعاني دون بعض فاذا لا يعرف صحة سلب الا اذا علم
كونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهو انما يتحقق اذا علم انه فيما يستعمل فيه مجاز فاثباتا لكونه مجازا
به دور وورود عليه الحقيقة اظهر وقد يجاب بان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف فيعلم انه مجاز
فيه والا لزم الاشتراك وايضا فما ذكرت حتى اذا طلق اللفظ المعنى ولم يبد الحقيقة فلزم
مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم ايهما المراد فامكن ان يعلم بصحة نفي المعنى
الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم انه مجاز ومنها ان يتبادر غيره الى
الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فانها يعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة الاعتراض يرد عليه
المشترك اذا استعمل في معناه المجازي اذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها
وانه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان اجيب بان اللازم انه لا يتبادر غيره بل يتبادر واحد من معنييه
لا على التعيين وهو غيره قلنا لو صح ذلك لصدق على المعين انه يتبادر غيره اذ غير المعين
غير المعين وذلك علامة المجاز فليكن مجازا في المعين فلا يكون مشتركا بل متواطيا وقد يجاب
عنه بانه انما يصح ذلك لو تبادر احدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك
ويستعمل فيه واما اذا علم بان المراد احدهما بعينه اذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في احدها

والعلامة مذكورة

ولا نعلم فلذلك كان في كونه المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا ومنها عدم اطراده
بان يستعمل لوجود المعنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول واسأل
القرية للاهلها ولا تقول اسأل البساط لان فيه ذلك وجد وهذا لا ينعكس اي ليس الاطراد دليل الحقيقة
فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع الاعتراض السخي يطلق على غير الله تعالى للجود والله جواد
ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم والله عالم ولا يقال له فاضل والقارورة يطلق
على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء لا يسمى قارورة فان اجيب
عنها المراد انه يعرف بان لا يطرد من غير مانع لغة او شرعا ولم يتحقق فيما ذكرتم من الامثلة فان الشرع
منع السخي والفاضل لله واللغة منعت القارورة لغير الزجاجة قلنا هذا دور
فيبطل لا يحصل المعرفة بهذا الطريق بيانه ان عدم اطراده انما يعلم بسببه لانه ممكن وهو
اما عدم المقتضي ووجود المانع وقد فرض ان لا مانع فهو لعدم المقتضي ولا مقتضي لصحة الاطراد الا
الوضع فينبغي ان يعلم وضعه المقيد بعينه مختص بذلك المحل لا يتعداه الى آخر ليعلم عدم
جواز ارادة ذلك الآخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد لعدم الوضع وعدم الوضع بعدم الا
طراد وهو الدور وقد يجاب بان السخي لما ادعي كونه الجواد المطلق والجواد مما شانه
ان يبخل ثم وجدناه لا يطلق على الله مع وجوده علمناه انه ليس للجواد المطلق بل للجواد المقيد وهذا هو المراد وانه
واضح ولا يلزم الدور المطلق ولا النقض وكذا الآخران ومنها جمعه على صيغة
مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا يكون متواطيا فيهما
فاما مشترك او حقيقة ومجاز ويستعلم ان المجاز اولى مثلا الامور جمعا للامر بمعنى الفعل
ويمتنع اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا
ينعكس اي المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد ومنها التزام تقييد
فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل ومنها ان يكون
اطلاقه لاحد مسميه متوقفا على تعلقه بالآخر نحو مكروا ومكر الله ولا يقال
قال — مكر الله ابتداء واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز وفي استلزام
المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس الملزم لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة النافي
لو استلزم لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهو مشترك
الالزام للزوم الوضع والحق ان المجاز في المفرد ولا مجازية في التركيب وقول عبد

عبد القاهر في نحو احيا في الكحالي ببطلوعتك ان المجاز في الاسناد بعيد لاتحاد جهة
ولو قيل لو استلزم لكان اللفظ الرحمن حقيقة ولنحو عسى لكان قويا

اقول

اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازا لخروجه عن حديهما
اذ لا يتناوله جنسهما وهو المستعمل ثم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في
مسماه ولا يستعمل في غيره ويعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه
واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع
له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه احتج القايلون بلزوم الحقيقة للمجاز بانه لو لم يستلزم
المجاز الحقيقة لعري الوضع عن الفايدة وانه غير جايز بيانه ان فايدة وضع اللفظ للمعنى انما
هي افادة المعاني المركبة فاذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فايدته وقد اجاب
بان الفايدة لا تنحصر فيما ذكرتم فان صحة التجوز فيما تناسبه فايدة ثم نلتزم اللازم اذ لا كل ما يوقف
فايدته يتنبه عليه واحتج النافي لاستلزامه لها بانه لو استلزمها لكان نحو قامت الحرب على ساق
وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة واللازم منتف قطعا وقد اجيب عنه بانه مشترك الالزام اذ
لو وضع لمعنى لازم للمجاز قطعا فيجب ان يكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وهذا الزام
فالجواب المحقق ان المجاز انما هو في المفردات وسنعالها حقيقي ولا مجاز في المركب حتى يلزم ان يكون
له معنى فيلزم الاستعمال والوضع فيه فان قلت فقد قال عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي
بطلعتك ان المجاز في الاسناد فان موجد السرور هو الله قلنا هذا بعيد لاتحاد جهة الاسناد
فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرني رؤيتك وعات زيد وضرب عمرو فان جهة الاسناد واحدة
في الكل ولا يخطر بالبال عند الاستعمال غيرها والذي يزيل الوهم بالكلية ان يجعل الفعل
مجازا في التسبب العادي ثم ذكر المصنف ان ههنا دليلا من قبل الثاني لو قيل به لكان قويا وذلك
انه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان اللفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلق حتى جاز اطلاقه
لغير الله تعالى وقولهم رحمان اليمامة تعنتهم وكذا نحو عسى حينئذ من الافعال التي لم
تستعمل لزمان معين فان قيل لا يجوز لغة قد يجوز شرعا او عرفا قلت المراد العدم
في الجملة وقد ثبت واعلم انهم قد اختلفوا في نحو انبت الربيع البقل لعدم كون
الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تاويل في اللفظ او في المعنى والا لكان كذبا والتاويل
في اللفظ اما في الانبات او في الربيع او في التركيب فهذه احتمالات اربعة الاول التاويل
في المعنى وهو انه اورده ليتصور معناه فينتقل الذهن منه الى انبات الله فيه فيصدق
به وهو قول الامام فخر الدين ان المجاز عقلي لا لغوي الثاني ان التاويل في انبت وهو

نسبة الفعل الى المصدر العادي

وهو التسبب العادي وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وهو قول المصنف الثالث ان التاويل
في الربيع فانه تصور بصورة فاعل حقيقي فاسند اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقي
مثل قولهم في صحنا الخرجة مرهفات حيث جعلوا المرهفات شرابا وهو قول
صاحب المفتاح انه من الاستعارة التخييلية الرابع ان التاويل في التركيب وهو ان كل هيئة
تركيبية وضعت بازاء تاليف معنوي وهذه وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت
للملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا وذلك نحو صام نهاره وقام ليله وهذا اختيار
عبد القاهر والحق انها تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم

قال

مسئلة اذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى لان الاشتراك يخل بالتفاهم
ويؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض ويحتاج الى قرينتين ولان المجاز اغلب ويكون ابلغ واوجز
واوفق ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي وعورض
بترجيح الاشتراك باطراده فلا يضطرب وبالاشتقاق فيتسع ولصحة المجاز فيهما فيكثر الفايدة
فيهما وللحق انه يستغنى به عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة الظاهر وعن الغلط عند عدم
القرينة وما ذكر من انه ابلغ مشترك فيهما والحق انه لا يقال بل الاغلب يرجح ما ذكره

اقول

اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطي
مجاز في العقد او انه مشترك بينهما فالمجاز اقرب فليحمل عليه وذلك لنوعين من الترجيح
مفاسد الاشتراك وفوايد المجاز الاول مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ومنها انه يؤدي
الى المستبعد من ضد او نقيض اذ احمل على غير المراد مثل لا يطلق في القرء والمراد الحيض
فيفهم منه الطهر فيفهم منه جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد وجوبه وهو
ضد المراد ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة والثاني فوايد المجاز فمنها
انه اغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب ومنها
انه قد يكون ابلغ فان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ من قولك شبت ومنها انه
قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة او لعذوبة في المجاز واما للمقام لزيادة بيان او
تعظيم او اهانة تقتضيه الحال ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع السجع نحو حمار ثرثار بخلاف
بليد ثرثار والمقابلة مثل اتخذت لله شهداء هم ولو قلت قعدا لفات المطابقة
مثل كلام قلبي في هواجت في مغنى ولو قلت انفاد هوائي لم يكن طباق المجانسة

مثل بسبع لسبع ولو قلت شجعان لم يكن الروي مثل عارضتنا أصلا فقلنا ابروب
حتى تبتدي اللحى ان الاشيب لو قال سنهن الابيض لم يصح هذا وقد عورض
ترجيح المجاز بالنوعين بترجيح الاشتراك بنوعين مثلهما فوايد الاشتراك لا توجد في المجاز
ومفاسد للمجاز لا يوجد في الاشتراك فخذ والنعل بالنعل الاول فوايد الاشتراك فمنها
الاطراد فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع
الكلام والكلام قد لا يشتق منه ومنها صحة المجاز فيها فتكثر الفايدة المطلوبة في المجاز
التاخي والاشتراك عن مفاسد المجاز فمنها انه مستغن عن العلاقة بل يكفي فيه الوضعان
والمجاز يجب فيه الوضعان والعلاقة والاقل مقدما اكثر وقوعا ومنها انه مستغن عن
الحقيقة اذ كل حقيقي مستقل بالوضع له ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها انه مستغن
عن مخالفة ظاهر لانه ليس الظاهر في معنيه والمجاز يخالف الحقيقة وهي الظاهر ومنها
انه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز محتاج الى الغلط عند عدم القرينة وهو
حمله على غير مراده ثم نقول بعد المعارضة الترجيح معنا لان ما ذكرت من فوايد المجاز انما
يصح مرجحا لو لم يوجد في الاشتراك وقد وجد فان ما ذكرتم من كونه ابلغ الى اخر الامور
في تمام مشترك فيها المجاز والمشترك بيانه ان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا
اقتضى المقام الاجمال او جزا كالعين والجون والى سوى واوفق بالطبع او المقام وكذا
يتوسل به الى انواع البديع اذ يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه والايهام وكذا
المعنى بحمله على الامرين ومن في قوله حسن انه ابلغ ابتدائية لا بيانية والا لم يتناول غير
كونه ابلغ فيقتصر على المقصود ودليله قوله فمشترك فيها ولولاه لمشترك فيه ثم ذكر المصنف
ان الحق هو ان الاغلب لا يقابله شيء مما ذكر من وجوه ترجيح الاشتراك لان ذلك
كله انما يعتبر لانه مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المئنة وتحقق المئنة
لا يضره عدم المظنة فالراجح اذا هو المجاز كما اختاره اولا   مسئلة الشرعية
قال واقعة خلافا للقاضي واثبت المعتزلة الدينية ايضا لنا القطع بالاستقراء ان الصلوة
للركعات والزكوة والصيام والحج كذلك وهي في اللغة الدعاء والنمو والامساك مطلق
والقصد مطلق قولهم باقية والزيادات شروط رد بانه في الصلوة وهو غير داع و
لا متبع قولهم مجاز ان اريد استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اريد اهل
اللغة فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها ولانها تفهم بغير قرينة القاضي لو كان كذلك لفهمها
المكلف ولو فهمها المكلف لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والاحاد لا تفيد ولا

تواتر والجواب

ولا تواتر والجواب انها فهمت بالتفهيم بالقراين كالاطفال قالوا لو كانت لكانت غير عربية
غير عربية لانهم لم يضعوها واما الثانية فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا واجيب بانها عربية
بوضع الشارع لها مجازا او انزلناه ضمير السورة ويصح اطلاق اسم القرآن عليها كالماء والعسل بخلاف
نحو المائة والرغيف ولو سلم فصح الاطلاق العربي على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسية
او عربية المعتزلة الايمان التصديق وفي الشرع العبادات لان الدين المعتبر والدين
الاسلام والاسلام الايمان بدليل ومن يبتغ فثبت ان الايمان العبادات وقال فاخرجنا من
كان فيها من المؤمنين الى اخره وعورض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا قالوا
ولو لم يكن لكان قاطع الطريق المصدق مؤمنا وليس بمؤمن لانه مخزي بدليل ومن تدخل
النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزي الله النبي والذين آمنوا واجيب بانه للصحابة ايضا او مستانف
اقول الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي ابي بكر واثبت المعتزلة الحقيقة الشرعية الدينية
ايضا وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وزعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن
والكافر والايمان والكفر كذلك دون اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي ومحل النزاع
الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع
لها لمناسبة فيكون منقولات او لا لمناسبة فيكون موضوعات مبتدأة واستعملها فيها
لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع منه عن القرينة فتكون مجازات لغوية
فغلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على السن اهل الشرع لمسيس حاجتهم الى التعبير
عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدنا في كلام الشارع
مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى ايهما يحمل واما في استعمال اهل الشرع
فيحمل على الشرعي بلا خلاف ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة
شرعية ونسبته الى المعتزلة ونفيه ونسبته الى القاضي والحق انه لا نا لنا القطع
بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان صلوة الظهر اربع
ركعات بالاجماع والزكوة والصيام والحج كذلك اي هي لمعانيها الشرعية فالزكوة
لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وانها سابقة منها بلا دليل
الى الفهم عند اطلاقها وهي علامة الحقيقة بعد ان كانت في اللغة الصلوة للدعاء والزكوة للنماء والصيام
للامساك مطلق والحج للقصد مطلق وهذا لم يحصل الا بتصرف الشرع ونقله لها اليها وهو
معنى الحقيقة الشرعية وقد اعترض عليه بوجهين الاول قولهم انها باقية في المعاني اللغوية

اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا فانها خارجة عن الشرط فلا نقل
شرعا لكان الصلوة اي الدعاء المقبول شرعا تقترن بالركعات لان الصلوة اسم الركعات وهذا مردود
بانها لو كانت باقية في المعنى اللغوية وهو في الصلوة مثلا اما الدعاء ومنه قوله صلى الله عليه وسلم
من دعي الى طعام فليجب وان كان صايما فليصل اي فليدع لصاحب الطعام واما الاتباع
ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه السابق للزم ان لا يكون مصليا اذا لم يكن داعيا او متبعا
واللازم باطل كالاخرس والمنفرد والثاني في قولهم لا يلزم من استعمالها في غير معانيها
ان يكون حقايق شرعية بل هي مجازات وهذا ايضا مردود فاولا فانه ان اريد بكون
اللفظ مجازا ان الشارع استعمله في معناه لمناسبة المعنى اللغوي اصطلاحا لم يعهد من اهل اللغة
ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذاك معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعي وان اريد ان
اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر فانها محدثة
ولكان اهل اللغة لا يعرفونها واستعمال اللفظ في المعاني فرع معرفتها وثانيا بان هذه
المعاني يفهم من هذه الالفاظ عند اطلاقها من غير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت
الا بقرينة وانت بعد خبرتك بمحل النزاع لا يحتاج الى التصريح بما في كلامه من نظر القاضي
ومتابعوه قالوا اولا لو كان الامر كذلك لكان نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية لفهمها
المكلف لانه مطالب بما يفهمه والفهم شرط التكليف ولو فهمها اياه لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم
وقد قلنا ان الفهم شرط التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر ولم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف
فيه واما الآحاد وانه لا يفيد العلم وايضا العادة يقتضي في مثله بالتواتر الجواب انها فهمت
لهم ولنا بالترديد اي بالتكرير بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح
معهم بوضع اللفظ لامتناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق المعنى
قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يتناول ذلك منعنا بطلان اللازم والا منعنا الملازمة
وقالوا ثانيا انها لو كان اي لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل اما الاولى
فلان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها
لانه المفروض فلا يكون عربية واما الثانية فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها
وما بعضه خاصة غير عربية لا يكون عربيا كله وقد قال تعالى إنا أنزلناه قرآنا عربيا الجواب لا نم انها لا يكون عربية

وقد وضعها الشارع

وقد وضعها الشارع لها حقايق شرعية مجازات لغوية اذ المجازات الحادثة وان لم
يصرح العرب بآحادها عربية باستقراء تجويز العرب نوعها سلمنا لكن لا نم ان
القرآن كله عربي وانا انزلناه الضمير فيه ليس للقرآن بل للسورة وقد يطلق القرآن على السورة
وعلى الآية ولذلك لو حلف ان لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية منه ولا يعارض بان
كل سورة وآية يصدق عليها انه بعض قرآن لان المراد انه جزء الجملة المسماة بالقرآن و
اذا اشترك الجزء والكل في معناه صح ان يقال هو كذا او هو بعض كذا كالماء
والعسل بخلاف ما لم يشترك فيه كالمائة والرغيف سلمنا انها غير عربية وان القرآن عربي
لكن لا نم ان كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربيا لان العربي يقال ولو مجازا على
ما غالبه عربية كشعر فيه فارسية وعربية فاذا كثر احدها ونذر الآخر نسب اليه المعتزلة قالوا
اولا الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا مناسبة مصححة للتجوز
قطعا اما الاول فبالاجماع واما الثاني فلان العبادات هي الدين المعتبر والدين المعتبر الا
سلام والاسلام الايمان فالعبادات هي الايمان اما ان العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك
دين القيمة فذلك المذكور وهو العبادات واما ان الدين المعتبر هو الاسلام فلقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلانه لو كان غير الايمان لم يقبل
من مبتغيه كقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولكنه يقبل اجماعا
وايضا قال الله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
فلولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء الجواب المعارضة بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
نفى احدهما واثبت الآخر فتغايرا فبطل كون الايمان هو الاسلام او نقول وقد ثبت
ان الاسلام العبادات فبطل كون الايمان العبادات وهو على الاول معارضة لدليل المقدمة
وعلى الثاني الدليل المدعي والحل ان قولكم لو لم يكن الاسلام هو الايمان لم يقبل من مبتغيه ممنوع
لانما يلزم ان لو كان غيره دينا وهو اول المسئلة وقولكم لولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء قلنا ممنوع اذ شرط صدق احدهما
على الآخر لا اتحاد مفهومهما وهو حاصل من جهة ان الايمان شرط صحة الاسلام قالوا
ثانيا لو لم يكن الايمان الاعمال بل التصديق لكان قاطع الطريق المصدق مؤمنا واللازم باطل
اما الملازمة فبينة واما بطلان اللازم فلانه يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى اما الصغرى
فلانه يدخل النار بدليل قوله تعالى في حقهم ولهم عذاب عظيم والاجماع على انه دخل النار

وقد قال تعالى حكاية في معرض التصديق عن قوم ربنا انك من يدخل النار فقد اخزيته واما
الكبرى فلقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه الجواب ان قوله والذين آمنوا معه
صريح في الصحابة بدليل معه فلا يلزم ان لا يخزي الله غيرهم واما هم فقد امن قطع
الطريق وغيره من اسباب دخول النار وسلمناه لكن والذين معه ليس عطفا على النبي
بل استيناف وهو مبتدأ وما بعده خبره تقديره والذين آمنوا معه نورهم
يسعى بين ايديهم لم قلتم انه ليس كذلك المسئلة المجاز واقع خلافا للاستاذ
تعالى بدليل الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل المخالف يخل بالتفاهم
اقول وهو استبعاد المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني لنا
ان الاسد للشجاع والحمار للبليد وتليس في الحرب ساق مما لا يحصى مجازات الا انها لا تستبق منها عند الاطلاق مستعملة
له وانما لفهم هو بقرينة وهو حقيقة المجاز المخالف قال لو كان المجاز واقعا للزم الاخلال
بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة الجواب انه لا يوجب امتناعه غايته انه استبعاد وهو
قال لا يعتبر مع القطع بالوقوع ثم ربما يحصل به ظن في مقام التردد مسئلة وهو في القرآن
خلافا للظاهرية بدليل ليس كمثله شيء واسأل القرية يريد ان ينقض فاعتدوا عليه سيئة مثلها وهو كثير قالوا المجاز
كذب لانه ينتفي فيصدق قلنا انما يكذب اذا كان مع الحقيقة ثم يلزم ان يكون الباري متجوزا قلنا يتوقف على الاذن
اقول المجاز واقع في القرآن وانكره الظاهرية لنا قوله تعالى ليس كمثله شيء والمراد مثله
ففيه زيادة قال في المنتهى قولهم ان الكاف لنفي التشبيه غلط اذ يصير المعنى ليس مثل مثله
شيء فيتناقض لانه مثل مثله مع ظهور اثبات مثله وقد يقال بان نفي مثل المثل انما هو بنفي المثل
لا لزوم التناقض فهو تصريح بنفي التشبيه مستلزم لنفي الشبيه ولا نم ظهوره في اثبات
مثله بل قاطع في نفيه لما ذكرنا ولا يبعد ان يقصد به نفي من يشبهه ان يكون مثلا فضلا عن
المثل حقيقة قوله تعالى واسأل القرية والمراد اهل القرية ففيه نقصان وقوله جدارا يريد ان
ينقض شبه انشراف على السقوط بالارادة المختصة بذوات الانفس ففيه استعارة
وفي المنتهى قولهم القرية مجتمع الناس من قرأت الناقة ومنه القرآن غلط في المعنى ولا
اشتقاق لان مجتمع الناس غيرهم ولام القرية ياء ولام قرأ والقرآن همزة وقولهم و
اسناد القرية حقيقة فانها تخييل او ان الجدار خلقت فيه الارادة ضعيف وقوله تعالى فاعتدوا

فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وليس الثاني اعتداء ولا سيئة ففيه
اطلاق اسم الضد والسببية وهو اي المجاز في القرآن كثير نحو واشتعل الرأس شيبا
واخفض لهما جناح الذل والغائط ومكر الله والله يستهزئ بهم الله نور السموات كلما او
قدوا نارا وغيرها مما بلغت في الكثرة حدا يفيد الجزم بوجوده ولا يفيد حصر التجوز
في صورة معدودة ان امكن الخصم ان يعوّل قالوا لو كان المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه
فلا يصدق هو والا لصدق النفي والاثبات معا واذا ثبت انه كذب فلا يقع في القرآن اجماعا
الجواب انما يصدق النفي وهو للحقيقة وانما يلزم كذب الاثبات لو كان هو ايضا للحقيقة قالوا
ثانيا يلزم من وجود المجاز في القرآن ان يكون الباري متجوزا واللازم باطل اما الملازمة
فلان من قام به فعل يشتق له منه اسم الفاعل واما بطلان التالي فلامتناع اطلاق المتجوز عليه
اتفاقا الجواب ان مثله من اطلاق الاسماء عليه تعالى يتوقف على الاذن وقد انتفى فلذلك
امتنع لا لانه لا يصح لغة واللازم صحته لغة مسئلة في القرآن معرب وهو
قال عن ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهم ونفاه الاكثرون لنا المشكاة هندية واستبرق
استبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية قالوا هما مما اتفق فيه اللغتان كالصابون و
التنور بعيد واجماع العربية على ان نحو ابراهيم منع من الصرف للعجمة والتعريف
ترجيح المخالف بما ذكره في الشرعية وبقوله ءاعجمي وعربي فنفى ان يكون متنوعا واجيب
بان المعنى من السياق كلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه وهم يفهمونه ولو سلم نفي التنويع
اقول فالمعنى اعجمي لا يفهمه القرآن فيه الفاظ معربة وهو مروي عن ابن عباس
وعكرمة ونفاه الاكثرون لنا ان المشكاة هندية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس
رومية قول الاكثر لا نم ان ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور
بعيد لندرة مثله والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور ولا تقدح في الظاهر فهذا ان
اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم ونحوه العجمة والتعريف يفيد ما ذكرنا من وقوع المعرب
فيه وجعل الاعلام من المعرب اوهما في النزاع محل المناقشة احتج المخالف اولا بما مر في نفي الاسماء الشرعية
من لزوم ان لا يكون القرآن عربيا والجواب الجواب وثانيا بقوله تعالى ءاعجمي وعربي فنفى
ان يكون القرآن متنوعا ولا نم لو وجد المعرب فيه فينتفي الجواب لا نم انه نفي التنويع
بل المراد اكلام اعجمي ومخاطب عربي فلا يفهمه فيبطل غرض انزاله يدل عليه سياق الاية

منى ذكره من ذكر كون القرآن عربيا وانه لو انزل عجميا لقالوا لولا فصلت آياته وهذه الالفاظ كانوا يلغون بها فلا يندرج في الانكار سلمنا انه لنفي التنويع لكن المراد العجمي الذي لا يفهم وهذه لفهمهم فلا يندرج في الانكار مسئلة المشتق ما وافق اصلا بحروف الاصول ومعناه وقد يزاد وبتغير ما وقد يطرد كاسم الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة والدبران

قال

اشترط في المشتق صدق اصل له فانه فرع ولو كان اصلا في الوضع غير ماخوذ من غيره لم يكن مشتقا منه ثانيها ان يوافقه في الحروف الاصلية والفرعية لا يتصور الا بغا... والا كان مترادفا ... للمتكلم بجعله ... ذكره قبل ان في الجدل قال بعد تمامه ولا بد من تغيير

اقول

وهو اما بحركة او بحرف بزيادة او نقصان والتركيب ثنائي وثلاث ورباعي يرتقي الى خمسة عشر وذكروا امثلتها فجعل ذكره تمهيدا للقسمة لا قيدا واعلم ان الاشتقاق معتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع ترتيب كضرب وضارب ويسمى الاصغر او بدونه نحو كني وناك ويسمى الصغير والمناسبة فيها نحو ثلم وثلب ويسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر هو افتقر في المعنى وفي الآخرين مناسبة فينبغي ان يكون مراده بحروفه الاصول هي على ترتيبها وايضا فاعلم ان الاشتقاق تحقيقه تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر وتارة باعتبار العمل كما قال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه وانت تعلم كيفية اخذ حده من حد المص للمشتق بالاعتبارين هذا والمشتق قد يطرد كاسماء الفاعلين والصفات المشبهة وافعل التفضيل والزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد نحو القارورة والدبران والعيوق والسماك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في محل التسمية قد يعتبر من حيث انه داخل في التسمية والمراد ذات ما باعتبار نسبته له اليها فهذا يطرد في كل ذات كذلك وقد يعتبر من حيث انه مصحح للتسمية مرجح لها من بين الاسماء من غير دخوله في التسمية والمراد ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل باعتبار خصوصها فهذا لا يطرد وحاصله الفرق بين تسمية الغير لوجوده فيه او بوجوده فيه مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة ثالثها ان كان ممكنا اشترط المشروط لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه واجيب بان النفي اخص فلا يستلزم نفي الاعم قالوا لو صح بعده يصح قبله واجيب اذا كان الفاعل من ثبت له الضرب يلزم الثاني اجمع اهل العربية على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل واجيب

قال

قال

مجازا يعني

مجاز كما في المستقبل بالاتفاق قالوا صح مؤمن وعالم للنائم اجيب مجاز لامتناع كافر لكفر تقدم قالوا لم يجوز في مثل متكلم ومخبر اجيب بان اللغة لم على المتاخر في مثله بدليل صحة الحال والبطن فانه يجب ان لا يكون كذلك المشتق عند وجود معنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة وفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب وهو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على ثلثة اقوال اولها مجاز مطلق ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب احدها اشتراطه ثانيها نفيه وثالثها ان كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا وكان ميل المص الى الفرق ولذلك ذكر دلائل المفرق واجاب عنها فالمشترطون مطلقا قالوا اولا لو كان المشتق حقيقة بعد انقضاء المعنى لما صح نفيه وقد صح اذ يصح نفيه في الحال وانه يستلزم النفي مطلقا لان النفي في الحال اخص من النفي في الجملة وكلما صح الملزوم صح اللازم الجواب لا نم ان نفيه في الحال يستلزم نفيه مطلقا فان الثبوت في الحال اخص من الثبوت مطلقا والمنفي في نفيه في الحال هو الثبوت في الحال اذ نفيه هو الثبوت مطلق والثبوت في الحال اخص من الثبوت مطلق ولا شك ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وقد يجاب عنه بان المراد النفي المقيد بالحال لا نفي المقيد بالحال فان قيل فاللازم النفي في الجملة وهو ينافي الثبوت في الجملة قلنا فيه لغة للتكاذب بينهما عرفا والجواب انه لو ادعي صدقه على اطلاقه لغة منعناه او عقلا فلا ينافي قالوا ثانيا لو صح

مهما صح

اذا الاصالة والفرعية لا تتحققان بدونه والمعنى بالحروف الاصلية فان الحروف الزائدة مثل السين والالف والنون في الاستفعال لا تعتبر في ذلك نظرا الى ان المعنى الذي يتحقق فيه الاصل يتحقق فيه الزيادة كالضرب والضارب فان الضارب يصدق عليه الضرب

وجملته على تغير اللفظ

كما في كلام غيره لا يستقيم

الفعل صح بدونه الفعل

لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبله يصح باعتبار ما بعده

ولا يصح اتفاقا بيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته

في الحال فقيد كونه في الحال اما ان يعتبر في المصحح فينتفي

الصحة باعتبار ما قبله لانتفائه وهو خلاف الغرض

او يلغي فيبقى الثبوت في الجملة فيتحقق الصحة باعتبار ما بعده

لتحققه الجواب لا نم انه لو لم يعتبر قيد كونه في

الحال صح باعتبار ما بعده اذ لا يلزم من

عدم اعتبار هذا القيد عدم اعتبار

شيء من القيود بل قد

يشترط المشترك بين الحال والماضي وهو

كونه من ثبت له الضرب والمشاحة

في دلالة شبته الضرب على الماضي

خاصة بعد ظهور المراد منه

لا يحسن النافون لاشتراطه

قالوا لا اجمع اهل اللغة على صحة

ضارب امس والاطلاق اصله

الحقيقة وعلى انه اسم فاعل فلو لم

يكن المتصوب به فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه

عادة
من القيود

يعسر بدونها ولانهما اسماء في اللغة والتخصيص اصطلاح طار والمخالف ينفصل عن هذه

الاية بتاويلها فتارة في التعليم وتارة في الاسماء اما في التعليم فذكروا تاويلين ا ان

المراد به الالهام بانه يضع نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم ٢ علمه ما سبق وضعه من خلق

اخر الجواب انه خلاف الظاهر اذ المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها والاصل

عدم وضع سابق واما في الاسماء فقالوا المراد بها الحقايق بدليل قوله تعالى ثم عرضهم

والضمير للاسماء اذ لم يتقدم غيره والضمير المذكر لا يصلح للاسماء الا اذا اريد به المسميات

مع تغليب العقلاء الجواب ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات وان لم يتقدم لها ذكر

في اللفظ للقرينة الدالة عليها ويدل على ان التعليم للاسماء قوله انبوني باسماء هولاء

فلما انباءهم باسمائهم ولولا ان التعليم للاسماء لما صح الالزام واستدل بقوله تع ومن

اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم والمراد اللغات بالا

تفاق ... كثير اختلاف في العضو واذ بدايع الصنع في غيره اكثر الجواب التوقيف عليها

بعد الوضع واقدار الخلق على وضعها في كون اختلاف الالسنة اية سواء فلا يدل كونه

اية على ثبوت احدهما دون الاخر احتج البهشمية بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول

الا بلسان قومه اي بلغتهم دل على سبق اللغات الارسال ولو كان بالتوقيف ولا يتصور

الا بالارسال لسبق الارسال اللغات فيلزم الدور قوله والا لزم الدور اي فيصح ما

قلنا والا لزم الدور الجواب انه تعالى علمها ادم كما دلت عليه الاية واذا كان ادم هو الذي

علمها الا قوم رسول اندفع ما ذكرتم من الدور وقد اجيب عن حجة البهشمية بمنع

كون التوقيف بالارسال لجواز ان يكون بخلق الاصوات او بخلق علم ضروري كما تقدم ورده

والمصنف بانه خلاف المعتاد فلو لم نقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة

قوية احتج الاستاذ بانه ان لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور

لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم

توقفه علي سبق الاصطلاح المتوقف علي معرفته وهو الدور قوله علي اصطلاح سابق
تقرير لكون الدور دورا تقدم لا دور معية والمراد كون الاصطلاح موصوفا بالسبق
لا انه يحتاج الي اصطلاح اخر قبل ذلك الاصطلاح والا لكان اللازم هو التسلسل
لا الدور والجواب منع توقفه علي الاصطلاح بل يعرف بالترديد والقراين كالاطفال
قال الرابع طريق معرفتها التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد
والاحاد في غيره اقول تفرغ من حد اللغات واقسامها وابتداء وضعها فشرع في بيان
طريق معرفتها وهو النقل لان وضع لفظ معين لمعني معين من الممكنات والعقل لا
يستقل بها والنقل سيعلم انه متواتر يفيد القطع واحاد يفيد الظن واللغات قسمان
قسم لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد مما يعلم وضعه لما يستعمل فيه
قطعا وقسم يقبله كاللغات الغريبة فالطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر وفي
غيره الاحاد وفي عبارته اشارة الي دفع ما شكك به بعضهم فقال الكثر
دورانا علي الالسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف اسرياني هو ام عربي عبري مشتق ام
او موضوع ولم فما ظنك بغيره وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي ولم يبلغوا
عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط
عليهم جايز ووجه الدفع ان القدح في القسم الاول سفسطة لا يستحق الجواب والثاني
يكفي فيه الظن وما ذكروه لا يقدح فيه واعلم ان النقل قد يحتاج في افادته العلم بالوضع الي
ضميمة عقلية كما يروي ان الجمع المحلي باللام يدخله الاستثناء وانه لاخراج ما لولاه لوجب
دخوله فيعلم انه للعموم وهذا لا يخرج من القسمين اذ لا يراد بالنقل ان يكون النقل مستقلا
بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه اذ صدق المخبر لا بد منه وانه عقلي الاحكام لا نحكم العقل
بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تع ويطلق الثلثة امور اضافية لموافقته الغرض ومخالفته
ولما امرنا بالثناء عليه والذم ولما لا حرج في فعله ومقابله وفعل الله تعالي حسن بالاعتبارين

من القيود بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضي وهو كونه ثبت له الضرب والمساحة
في دلالة ثبت له الضرب علي الماضي خاصة بعد ظهور المراد منه لا يحسن النافون لل
شتراطه قالوا اولا اجمع اهل اللغة علي صحة ضارب امس والاطلاق اصله الحقيقة وعلي
انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه عادة الجواب
انه مجاز بدليل اجماعهم علي صحة ضارب غدا وعلي انه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا
قالوا ثانيا لو لم يصح المشتق حقيقة وقد انقضي المعني لم يصح مومن لنايم وغافل لانهما
غير مباشرين للايمان وانه باطل للاجماع علي ان المومن لا يخرج عن كونه مومنا بنومه و
غفلته وتجري عليه احكام المومنين وهو نايم او غافل الجواب انه مجاز لامتناع
كافر للمومن باعتبار كفر متقدم والا لكان كافرا مومنا معا حقيقة ولزم ان يكون اكابر الصحابة
كفارا حقيقة وكذلك النايم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر وامثال ذلك
بما [illegible] ويفيد استقراء الظن وهو قوي قالوا ثالثا لو اشترط بقاء المعني لما كان
مثل مخبر ومتكلم حقيقة واللازم باطل باتفاق بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله الا
لحصول اجزاءه وانها حروف ينقضي اولا فاولا ولا تجتمع في حين فقيل حصولها
لم يتحقق وبعده قد انقضي الجواب ان اللغة لم تبن علي المشاحة في امثال ذلك ولا
لتعذر اكثر افعال الحال مثل يضرب ويمشي فانها ليست انية بل زمانية تنقضي اجزاؤه
اولا فاولا وبهذا صرح في المنتهي وقد يقال المراد فعل الحال الصريح وهو تكلم وتخبر
فيلزم ان لا يكون حقيقة في الحال بما ذكرتم من الدليل بعينه وهو باطل اتفاقا فما هو
جوابكم فهو جوابنا وهذا اقرب الي لفظه ههنا والتحقيق ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال
يكتب القران ويمشي من مكة الي المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل
متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه سلمنا ذلك لكن لا يلزم
من عدم اشتراط البقاء فيما تعذر عدم الاشتراط مطلقا وهو معني قوله وايضا فانه

فلا يجب ان لا يكون كذلك اي يجب ان لا يكون المشتق مما لا يمكن بقاؤه حتى يستمر فيه
والا لم يشترط وهذا رجوع الى القول الثالث بتخصيص الدعوى قال مسألة لا يشتق
اسم الفاعل لشيء والفعل قايم بغيره خلافا للمعتزلة لنا الاستقراء قالوا اثبت قاتل وضارب
والقتل للمفعول قلنا القتل التاثير وهو للفاعل قالوا اطلق الخالق على الله تعالى باعتبار
وهو الاثر لان الخلق المخلوق والا لزم قدم العالم او التسلسل اجيب اولا
ليس بفعل قايم بغيره وثانيا انه للتعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد
تنسب الى الباري تعالى صح الاشتقاق جمعا بين الادلة اقول لا يشتق اسم الفاعل
باعتبار فعل حاصل لغيره خلافا للمعتزلة فانهم جعلوا المتكلم لله تعالى لا باعتبار
هو له بل كلام لجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق
في الجسم لنا الاستقراء يفيد القطع بذلك قالوا اثبت قاتل وضارب لغير من قام به
لان القتل والضرب هو الاثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب
لا نسلم انه الاثر بل تاثير ذلك الاثر وهو قايم بفاعلهما قالوا قد اطلق الخالق على
تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق اذ لو كان غيره لكان هو التاثير فان قدم تعدد
اذ لا يتصور تاثير ولا اثر وان حدث احتاج الى تاثير آخر ولزم التسلسل الجواب
اما اولا فبانه غير محل النزاع اذ محل النزاع فعل قايم بالغير وهذا ليس كذلك بل
بعضه قايم بنفسه وبعضه بذلك البعض والمجموع يعد قايما بنفسه لا بغيره
واما ثانيا فبان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث ضرورة وهذا التعلق اذا نسب
الى العالم فهو صدوره عن الخالق والى القدرة فهو ايجابها له والى ذي القدرة فهو
فالخلق كون الذات تعلقت قدرته وهذه النسبة قايمة بالخالق وباعتبارها اشتق
ونسبة ما ذكرنا من الدليل على وجوب القيام لانا لا نعني به كونها صفة حقيقية بل
الاضافات قايمة بمحالها وكذا ما ذكرتم من الدليل على انه ليس امرا مغايرا للمخلوق

يدل

يدل على انه ليس امرا حقيقيا مغايرا فكان الحمل على هذا واجبا جمعا للادلة قال مسألة لا
اسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات متصفة بسواد لا على خصوص من جسم او غيره
بدليل صحة الاسود جسم اقول الاسود وغيره من المشتقات انما يدل على ذات اما
مبهمة باعتبار صفة معينة لا على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره بدليل
صحة قولنا الاسود جسم فانه يفيد فائدة وليس مثل قولنا الجسم ذو السواد جسم
ولولا ذلك لما صح وكان نحو قولنا الانسان حيوان فانه لا يعد مفيدا وان صح الحمل
قال مسألة لا تثبت اللغة قياسا خلافا للقاضي وابن سريج وليس الخلاف في نحو رجل
ورفع الفاعل اي لا يسمى مسكوت عنه الحاقا بتسمية لمعين لمعنى يستلزمه وجودا
وعدما كالخمر للنبيذ للتخمير والسارق للنباش للاخذ خفية والزاني للائط
للوطي المحرم الا بنقل او استقراء التعميم لنا اثبات اللغة بالمحتمل قالوا دار الاسم معه
وجودا وعدما قلنا ودار مع كونه من العنب وكونه ماء الحي وقبل قالوا ثبت شرعا
والمعنى واحد قلنا لولا الاجماع لما ثبت وقطع النباش وحد النبيذ لما ثبت
التعميم واما بالقياس فلا لانه سارق او خمر بالقياس اقول قد اختلف في جواز اثبات
اللغة بالقياس فجوزه القاضي ابو بكر وابن سريج وبعض الفقهاء والاصح منعه ولا بد
من تحرير محل النزاع اولا ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول ليس الخلاف
فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب
المفعول انما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعين سمي بذلك
الاسم لمعنى يدور التسمية به معه وجودا وعدما فيرى انه ملزوم التسمية فاينما
وجد وجد التسمية به كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بماء العنب لمعنى هو التخمير
للعقل المشترك بينهما الذي دار معه التسمية فما لم يوجد في ماء العنب لا
يسمى خمرا واذا وجد فيه سمي به واذا زال عنه لم يسم به بل خلا وكذلك

تسمية النباش سارقًا للاخذ بالخفية واللايط زانيًا للايلاج المحرم لانه ينبسـ في شي
من هذه الصور نقلًا او استقراءً فيخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال مطابقًا ولئن فان
المثال يورد للتفهيم لا للتحقيق لنا ان القياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير يراد
جايز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باعتباره بدليل منعهم طرده لا
دهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت
عنهما يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح
الحكم بالوضع فانه تحكم باطل وايضا يجب الحكم بوضع اللفظ بغير قياس اذ قام
الاحتمال وهو باطل بالاتفاق قالوا اولًا دار الاسم مع المعنى وجودًا وعدمًا فدل
على انه المعتبر لان الدوران يفيد ظن العلية الجواب المعارضة على سبيل القلب
بانه دار ايضا مع المحل لكونه ماء العنب ومال الحي ووطيا في القبل فدل على انه معتبر
لما ذكرتم فالمعنى جزء العلة فلا يستلزم قالوا ثانيا ثبت القياس شرعا فيثبت لغة
اذ المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره
بالدوران الجواب لا نسلم ان المعنى واحد اذ المعنى في الشرع بالحقيقة هو الاجماع
على ثبوته او ذلك مع الاجماع ولم يتحقق ههنا فان قيل فلم اوجب الشافعي قطع
النباش وحد النبيذ قلنا ذلك اما الثبوت تعميم السرقة والخمر بالنقل واما القياس
سهما على السارق والخمر قياسا شرعيا في الحكم لا لانه يسمى سارقا وخمرا بالقياس في
اللغة قال الحروف معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية ان نحو من والى مشروط
في دلالتها على معناها الافرادي ذكر متعلقها ونحو الابتداء والانتهاء وابتداء
وانتهى غير مشروط فيها ذلك واما نحو ذو وفوق وتحت وان لم يذكر الا متعلقا
الحرف غير مشروط فيها ذلك لما علم ان وضع ذو بمعنى صاحب ليتوصل به الى الوصف
باسماء الاجناس اقتضى ذكر المضاف اليه وان وضع فوق بمعنى مكان لتوصل به

الى علو خاص اقتضى ذلك وكذا البواقي اقول قد سمعت قول النحاة الحرف لا يستقل
بالمفهومية وعليه اشكال فاراد تقرير المراد اولا والاشارة الى الاشكال ثانيا وحله
ثالثا اما تقريره فهو ان معناه ان نحو من والى مشروط في وضعها دالة على معناها
الافرادي وهو الابتداء والانتهاء ذكر متعلقها من دار او سوق او غيرهما مما يدخل
عليه الحرف ومنه الابتداء واليه والانتهاء والاسم نحو الابتداء والانتهاء والفعل نحو
ابتداء وانتهى غير مشروط فيه ذلك واما الاشكال فهو ان نحو ذو واولو واولات
وقيد وقيس وقاب واي وبعض وكل وفوق وتحت وامام وقدام وخلف
ووراء وما لا يحصى كذلك اذ لم يجوز الواضع استعمالها الا بمتعلقاتها فكان يجب
كونها حروفا وانها اسماء واما الحل فهو انها وان لم يتفق استعمالها الا كذلك
لامر ما عرض فغير مشروط في وضعها دالة ذلك لما علم ان ذو بمعنى صاحب ويفهم
منه عند الافراد ذلك لكن وضعه له لغرض ما وهو التوصل به الى الوصف باسماء
الاجناس في نحو زيد ذو مال وذو فرس فوضعه ليتوصل به الى ذلك هو الذي اقتضى
ذكر المضاف اليه لا انه لو ذكر دونه لم يدل على معناه نعم لم يحصل الغرض من وضعه
والفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم فايدة الوضع مع فهم المعنى ظاهر وكذلك
فوق وضع لمكان له علو ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه له ليتوصل به
الى علو خاص اقتضى ذكر المضاف اليه وكذلك بواقي الالفاظ قال في المنتهى واشكل
منه نحو على وعن والكاف في الاسمية اذ معناها اسماء وحروفا واحد والجواب انه
يجب رده الى ذلك وان لم يقو هذا التقرير فيه لاجراء للبابين على ما علم من لغتهم
فيهما ولا يخفى ما في هذا الكلام من التمحل والتحكم وان كنت تريد حقيقة الحال في ذلك
فاعلم اولا مقدمة وهي ان اللفظ قد يوضع وضعا عاما لامور مخصوصة كسائر صيغ
المشتقات والمبهمات فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله

وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه علم منه حال نحو ضارب ومضروب من غير التعرض
لخصوصهما وكذلك اذا قال هذا لكل مشار اليه مخصوص وانا لكل متكلم والذي لكل
معين بالجملة وليس وضع هذا كوضع رجل فان الموضوع له فيه عام وهذه وضعت
باعتبار المعني العام للخصوصيات التي تحته حتي اذا استعمل رجل في زيد بخصوصه
كان مجازا واذا اريد به العام المطابق له كان حقيقة بخلاف هذا وانا والذي فانه
اذا اريد بها الخصوصيات كانت حقايق ولا يراد بها العموم اصلا فلا يقال هذا
والمراد احد ما يشار اليه ولا انا ويراد به متكلم ما واذ قد تحقق ذلك فيقول الحرف
وضع باعتبار معني عام وهو نوع من النسبة كالابتدا والانتها لكل ابتدا
وانتها معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فالابتدا الذي للبصرة
يتعين بالبصرة والانتها الذي للكوفة يتعين بالكوفة فما لم يذكر متعلقه لا يتحصل
فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بالمنسوب
اليه فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع نفسه كالابتدا والانتها والخلاف
ما وضع لذات ما باعتبار نسبة نحو ذو وفوق وعلي وعن والكاف اذا اريد به
علو وتجاوز وشبه مطلقا فهو كالابتدا والانتها قال مسئلة الواو للجمع المطلق
لا للترتيب ولا معية عند المحققين لنا النقل عن الايمة انها كذلك واستدل
لو كانت للترتيب لتناقض وادخلوا الباب سجدا مع الاخري ولم يصح تقاتل زيد
وعمرو ولكان زيد وعمرو بعده تكرارا وقبله نقضا واجيب بانه مجاز لما سنذكر
قالوا اركعوا واسجدوا قلنا الترتيب مستفاد من غيره قالوا ان الصفا والمروة
وقال عليه السلام ابدءوا بما بدا الله به قلنا لو كان له لما احتيج الي ابدءوا
قالوا رد علي الس... م علي قايل ومن عصاهما فقد غوي وقال ومن عصي الله
ورسوله قلنا الترك افراد اسمه بالتعظيم بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيها

قالوا

قالوا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة
بخلاف انت طالق ثلثا واجيب بالمنع وهو الصحيح وقال مالك والاظهر انها
مثل ثم انما قاله في المدخول بها يعني يقع الثلث ولا يسوي في التاكيد اقول
الواو العاطفة تجمع بين امرين في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في حكم نحو
ضرب زيد وعمرو او في ذات نحو ضرب واكرم زيد ولا تجب الاجتماع في الزمان
وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع وكونهما في زمانين مع تاخرما دخلت
عليه وهو المعبر عنه بالترتيب بل للجمع المشترك بينهما المحتمل في الوجود لهما من
غير التعرض في الذكر لشي منهما ولا يلزم من عدم التعرض للمعية التعرض للترتيب
وقيل انه للترتيب فقوله لا للترتيب تنبيه علي الخلاف وقوله ولا معية لئلا يتوهم
انه ينفي الترتيب اشتراطا للمعية لنا النقل عن ايمة اللغة انها كذلك نقل ابو علي
الفارسي انه مجمع عليه وذكره سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واستدل
عليه بانها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها ان يتناقض قوله تع ادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة مع الاية الاخري وهو قوله تعالي قولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا اذ القصة واحدة والتناقض في كلامه تعالي محال ومنها ان لا يصح تقاتل زيد
وعمرو اذ لا يتصور فيه فعل يعتبر في مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ترتيب
وانه صحيح باتفاق ومنها ان يكون قولنا جا زيد وعمرو وبعده تكرارا لاستفادة البعدية
من الواو وقولنا جا زيد وعمرو وقبله تناقضا وهو مجيه بعد للواو وقبل القبلة
واللازم منتف بالاتفاق الجواب غايه ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب
ولا يلزم كونه حقيقة فيه غايته ان يقال المجاز خلاف الاصل فنقول لكن يجب المصير
اليه اذا دل الدليل عليه وما سنذكره في انه للترتيب يدل عليه ولا يخفي عليك ان
هذه معارضة لا ينفي صحة الدليل لو تم دليلهم يوقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح

نعم

وانه لا يتم كما ستري قالوا اولا قال الله تعالي اركعوا واسجدوا ففهم منه ان السجود
بعد الركوع ولولاه لجاز الامران الجواب انا لا نسلم ان الترتيب فهم منه ولعله مستفاد
من غيره اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا عدم دلالته عليه عدم الدليل
مطلقا قالوا ثانيا لما نزل ان الصفا والمروة من شعاير الله قال عليه السلام ابدوا بما
بدا الله به فصرح بوجوب الابتدا بما بدا الله تع ويفهم منه ترتيب الوجوب
علي ابتداء الله به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك الجواب انه لنا لا علينا فان الترتيب
مستفاد من قوله عليه السلام ابدوا وانما بدا الله تعالي به ولو كان الواو للترتيب لفهموه
من الاية فلم يشكوا فيه فلم يسالوا فلم يحتاجوا الي قوله ابداوا فلما سالوا علمنا انها
ليست للترتيب قالوا ثالثا لنا خطب اعرابي عند رسول الله صلي الله عليه وسلم
فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدي ومن عصاهما فقد غوي فقال صلعم
بيس خطيب القوم انت قل ومن عصي الله ورسوله ولولا الواو للترتيب لما كان
بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معني الجواب لا نسلم عدم الفرق
اذ لا فراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القران مثله فرد عليه لترك التعظيم الذي كان يحصل
بالافراد لو افرد وبدل عليه ان معصيتهما لا ترتيب فيها لان كلا امر بطاعة الاخر
فمعصيته معصية لهما ولانهما تطابقا في الاوامر طرا قالوا رابعا لو قال قايل لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وقعت واحدة ولو قال انت طالق وثلثا وقعت
الثلث وما ذلك الا بافادة العبارة الاولي الترتيب فتبين بالطلقة الاولي فلا يبقي
المحل قابلا للثانية والثالثة ولا ترتيب في العبارة الثانية فيلحقها الثلث دفعة
ولولا ان الواو للترتيب لما كان بينهما فرق الجواب منع وقوع الواحدة في العبارة
الاولي بل يقع الثلث وهو الصحيح عن مالك عند مصنف فان قيل فقد قال
مالك والاظهر انه مثل ثم والاتفاق علي ان ثم للترتيب وانه لا يقع بها الا واحدة ولا

انما

انما قال ذلك في المدخول بها ولا يعني به ان الواو مثل ثم في المعني بل في الحكم فيقع الثلث
ولا ينوي في التاكيد تنويه اي لا يوكل الي نيته اذا قال اردت به التاكيد ارادة
ان لا تقع الا واحدة لان التوكيد يوتي بغير الواو وغالبا والواو ظاهر في العدد ومثله

ابتداء الوضع

لا يعتبر فيه النية قال الثالث ابتداء الوضع ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية
لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشي ونقيضه وضده وبوقوعه كالقرء والجون
قالوا لو تساوت لم تختص قلنا تختص بارادة الواضع المختار اقول لما فرغ من اقسام
الموضوعات اللغوية فشرع في بيان ابتداء وضعها وقد زعم عباد بن سليمان
الضيمري واهل التكسير وبعض المعتزلة ان بين اللفظ والمعني مناسبة ذاتية
والحق خلافه لنا انه يصح وضع كل لفظ لكل معني حتي لنقيض ما قد وضع له وضده فانه
لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لذاته بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للحيض والطهر وهما
نقيضان والجون للاسود والابيض وهما ضدان ولو كان الدلالة لمناسبة ذاتية
لما كان كذلك وتقريره انا لو فرضنا وضع اللفظ الدال علي الشي لنقيضه او لضده
دل عليه دون هذا المدلول او لهما فعليهما وما بالذات لا يختلف ولا يتخلف قالوا
لو تساوت الالفاظ بالنسبة الي المعاني لم تختص الالفاظ بالمعاني والا لزم الا
ختصاص بدون تخصيص والتخصيص بدون مخصص وكلاهما محال الجواب
نختار التخصيص ولا نسلم انه دون مخصص لان المخصص لا ينحصر في المناسبة
وارادة الواضع المختار يصلح مخصصا من غير انضمام داعية اليها كمن الله
بتخصيص الحدوث بوقته ومن الناس كتخصيص الاعلام بالاشخاص واعلم
ان المصنف لعله يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما
بين اللفظ ومدلوله في الوضع والا فبطلانه ضروري قال مسئلة قال الاشعري علمها
الله بالوحي او بخلق الاصوات او بعلم ضروري البهشمية وضعها البشر واحد

في التعريف
اوجماعة وحصل التعريف بالاشارة والقراين كالاطفال قال الاستاذ القدر المحتاج
توقيف وغيره محتمل وقال القاضي الجميع ممكن ثم الظاهر قول الاشعري قال
وعلم آدم قالوا الهمه او علمه ما سبق قلنا خلاف الظاهر قالوا لحقايق بدليل قوله
ثم عرضهم قلنا انبئوني باسماء هولاء يبين ان التعليم لها والضمير للمسميات وا
ستدل لقوله واختلاف السنتكم والوانكم والمراد اللغات باتفاق قلنا
التوقيف والاقدار في كونه اية سواء البهشمية وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
دل على سبق اللغات والا لزم الدور قلنا اذا كان ادم هو الذي علمها اندفع الدور
اما جواز ان يكون التوقيف بخلق اصوات او بعلم ضروري بخلاف المعتاد الاستاذ
ان لم يكن المحتاج اليه توقيفا لزم الدور لتوقفه على اصطلاح سابق قلنا يعرف
بالترديد والقراين كالاطفال اقول لما ثبت ان دلالة الالفاظ بالوضع فالواضع هو الله
تعالى او الخلق او بالتوزيع ثم اما بان نجزم باحد الثلثة اولا فهذه اربعة
قال بكل قسم منها قايل فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري ومتابعوه الواضع للغات هو الله
تعالى وعلمها اما بالوحي او بخلق اصوات تدل عليه واسماعها الواحد او الجماعة او
بخلق علم ضروري بها وقال البهشمية وهم اصحاب ابي هاشم وضعها البشر واحد
اوجماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بتر
ديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة وغيرها وقال الاستاذ ابو اسحق
القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره محتمل الامرين
وقال القاضي ابو بكر الجميع ممكن عقلا ولا شي من ادلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب
التوقف وهذا هو الصحيح ثم اذ كان النزاع في الظهور لا في القطع فالظاهر قول
الاشعري لقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها دل على تعليم الله الاسماء الذي هو ظاهر في
الواضع دون البشر وكذلك الافعال والحروف اذ لا قايل بالفصل ولان التكلم بهما

الامرين وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها فالقدماء
من غير صفة وقوم بصفة في القبيح والجبائية بوجوه واعتبارات لنا
لو كان ذاتيا لما اختلف وقد وجب الكذب اذا كان فيه عصمة نبي والقتل والضرب وغيرهما
وايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان في صدق من قال لاكذبن غدا وكذب به اقول
قد استوفي مبادي هذا العلم من اللغات وها هي مباديه من الاحكام والكلام في الحاكم ونفس
الحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه اما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ولا نعني
به ان العقل لا حكم له في شي اصلا بل انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تع وان
الحسن والقبح انما يطلق لثلثة امور اضافية لا ذاتية ا الموافقة الغرض ومخالفته وليس
ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض ب ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له وليس
ذاتيا اذ يختلف بالاحوال والازمان ج ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وليس ذاتيا لما
ذكرناه ايضا والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير وبالتفسير الثاني ليس حسنا
ولا قبيحا وفعل الله تعالى بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض
وهو بالاعتبارين الاخيرين حسن اما بالثالث فمطلقا واما بالثاني فبعد ورود
الشرع لا قبله سواء فيه فعله قبل الشرع وبعده وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة
الافعال حسنة وقبيحة لذواتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع
ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم اخر رمضان وقبح
صوم اول شوال مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن
وقبح ذاتيين ثم اختلفوا فقال القدماء يحصل الحسن او القبح للفعل من غير صفة
توجبه بل لذاته وقال قوم يحصل بصفة توجبه فيهما وقال قوم يحصل بصفة
توجبه فيهما في القبح فقط والحسن يكفي فيه عدم موجبة القبح وقال الجبائية يحصل

من القتل
الفا
القصار

بصفة توجبه فيهما لكنها ليست صفة حقيقيه بل وجوه واعتبارات تختلف
كلطم اليتيم للتاديب او للتعذيب لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيًا لما اختلف بان
يكون فعل واحد حسنًا تارة وقبيحا اخرى واللازم باطل اما الملازمة فلانه
لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه وانه محال واما بطلان اللازم
فلان الكذب قبيح وقد يحسن فانه تجب اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم
او انقاذ بري ممن يقصد سفك دمه وكذلك القتل والضرب وغيرهما من
الافعال مما يجب تارة ويحرم اخرى ولنا ايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان
واللازم باطل بيان الملازمة انه اذا قال لاكذبن غدًا فهذا خبر لا يخرج عن
الصدق والكذب وايًا ما كان يجتمع النقيضان اما الصدق فلانه عبارة
عن وقوع متعلقه وهو الكذب في آخر فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح
الذاتيان وانهما متناقضان واما الكذب فلانه عبارة عن انتفاء متعلقه
فهو ترك الكذب ويلزم المحال بعينه قال واستدل لو كان ذاتيًا لزم قيام المعنى
بالمعنى لان حسن الفعل زايد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله ويلزم
وجوده لان نقيضه لاحسن وهو سلب والا استلزم حصوله محلًا موجودًا
ولم يكن ذاتيًا وقد وصف الفعل به فيلزم قيامه به واعترض باجرائه في الممكن
وبان الاستدلال بصورة النفي على الوجود دور لانه قد يكون ثبوتا او منقسما
فلا يفيد ذلك واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته
اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جايزًا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا
فهو اتفاقي وهو ضعيف لانا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة ويلزم
عليه فعل الباري وان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا والتحقيق انه يترجح بالاختيار اقول ليلان لاصحابنا استضعفها استدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى

بالمعنى اي العرض بالعرض

متعلقه

العرض بالعرض واللازم باطل اما الاولى فلان حسن الفعل مثلا امر زايد على مفهوم
الفعل والا لزم من تعقل الفعل تعقله ولا يلزم اذ يعقل الفعل ولا يخطر بالبال
حسنه ثم يلزم انه يكون امرًا وجوديًا لان نقيضه لاحسن وهو سلب اذ لو لم
يكن سلبا لاستلزم محلا موجودًا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن
وانه باطل بالضرورة وايضا اذا لم يصدق عليه انه ليس بحسن صدق عليه انه
اذ لا مخرج عن النفي والاثبات فلم يكن الحسن وصفا ذاتيًا اذا المعدوم لا يكون
له صفة الا مقدرة موهومة وكيف يكون صفة حقيقية ذاتية لما لا حقيقة
ولا ذات له واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجوديا والا ارتفع النقيضان
فقد ثبت انه زايد وجودي فهو معنى لان ذلك هو معنى المعنى ثم نقول
الفعل قد وصف به حيث يقال الفعل حسن فيلزم قيام الحسن بالفعل لامتناع
ان يوصف الشيء بمعنى يقوم بغيره والفعل ايضا معنى وهو ظاهر فلزم قيام المعنى
بالمعنى واما الثانية فلانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما
معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تعاله وحقيقة القيام هو التبعية في
التحيز وتحقيقه في الكلام قوله فيلزم قيامه به اي قيام الحسن بالفعل وقيام
المعنى بالمعنى واعترض عليه بوجهين ١ النقض باجراء الدليل في الممكن الثابت
للفعل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا فلا يكون الفعل في نفسه ممكنا ٢ ان الاست
دلال بصورة النفي وكونه سلبا على وجود المنفي دور اذ ليس كل منفي موجودا
بل قد يكون ثبوتا كاللاامتناع فان المنفي فيه ثبوت الامتناع لغيره فمعناه كون الشيء
لا يمتنع لا ما ليس امتناعا والثبوت للغير اعم من الوجود له فان المعدوم قد يثبت
للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم وايضا قد يكون المنفي منقسما الى وجود
وعدم كاللامعلوم فان المعلوم يشمل الموجود والمعدوم واذا جاز كونه ثبوتا

اومنسما علي التقديرين لا يلزم من كون النفي سلبا وجود المنفي كما في المثالين واذا
ثبت ذلك فلا يلزم كون المنفي وجوديا الا اذا ثبت ان السلب ليس من احد القبيلين
بل هو سلب لوجود وفيه توقف الشي علي نفسه واستدل بان فعل العبد غير مختار اي
ما اختير بل فعل بغير اختيار فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان
الحسن والقبيح تسمان من فعل المتمكن منه ومن العلم بحاله واما عندنا فظاهر وانما
قلنا انه غير مختار لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه
غير مختار بل اضطراري وان كان جايزا وجوده وعدمه فان افتقر الي مرجح نقل الكلام
يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الي مرجح اخر ولزم
التسلسل وان لم يفتقر الي مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخري مع تساوي الحال
من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي الاعتراض عليه من وجوه ا انا نفرق ضرورة
بين الافعال الضرورية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاختيار والرعشة
فيكون استدلالا في مقابلة الضرورة فيكون باطلا ٢ انه يجري في فعل الباري
تعالي فيلزم ان لا يكون مختارا وانه كفر ٣ يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح
شرعا اذ لا تكليف لغير المختار عندكم وان جوزتموه ٤ وهو التحقيق والبواقي
الزامية انا نختار انه يحتاج الي مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا
يجب يكون اختياريا اذ لا معني للاختياري الا ما يترجح بالاختيار وقد يجاب عن الاول
بان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج
الي مرجح متجدد وعن الثالث ان وجود الاختيار كاف في الشرعي وعندكم لو لا
الاستقلال بالفعل لقبح التكليف عقلا وعن الرابع انه اذا كان ما يجب الفعل
عنده من الله تعالي بطل استقلال العبد به ولهذا تردد وافي الكلام ه او علي
المناسبة لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه علي ام

زايد وايضا لو حسن الفعل او قبح لذاته او صفة لم يكن الباري مختارا في الحكم
لان الحكم بالمرجوح علي خلاف المعقول فيلزم الاخر فلا اختيار ومن السمع وما كنا معذبين
حتي نبعث رسولا الاستلزام مذهبهم خلافه اقول الادلة المذكورة لا ينتهض علي
الجبايية لانه اذا كان بوجوه واعتبارات اندفع الاول لجواز الاختلاف والثاني
لجواز الاجتماع الثالث لانه قد لا يكون معني والرابع لان اللازم والاتفاقي قد يكون
له جهات واعتبارات فاحتج بما ينتهض عليهم وعلي غيرهم وهو من العقل و
النقل اما من العقل فوجهان ١ انه لو كان حسن الفعل وقبحه لامر غير الطلب حاصل في
الفعل لم يكن تعلق الطلب لذاته واللازم باطل اما الملازمة فلتوقف تعلقه ح
علي امر زايد وما هو للشي بالذات لا يتوقف علي امر زايد واما بطلان اللازم فلانا نعلم
بضرورة العقل ان الطلب صفة ذات اضافة تستلزم مطلوبا عقلا ولا يعقل حقيقة
الا متعلقا بمطلوب ٢ انه لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفة لم يكن الباري تعالي
مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع بيان اللزوم ان الافعال يكون ح حقيقته غير متساوية
في نفسها بالنسبة الي الاحكام فاذا كان الفعل فيه احد الحكمين راجحا فالحكم بالمرجوح علي
خلاف المعقول فيكون قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعينا عليه وانه ينفي
الاختيار وقد يقال اذا امتناع الفعل لقيام صارف القبح لا ينفي الاختيار واما من السمع
فقوله تعالي وما كنا معذبين حتي نبعث رسولا ولو كان الاحكام مدركها العقل لزم خلاف
ذلك وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب والحرام وهما يستلزمان التعذيب
عندهم لمنعهم العفو قوله لاستلزام مذهبهم خلافه تحمل ان يريد به استلزام حكم
العقل خلاف ما يقتضيه الاية والاقرب حمله علي ان مذهبهم في عدم جواز العفو يستلزم
التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات العقلية اشارة الي انه الزامي وانه لا يمتنع ان يقال
الوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة قال قالوا حسن الصدق النافع والايمان وقبح

الكذب الضار والكفران معلوم ضرورة من غير نظر الي عرف او شرع او غيرهما والجواب
المنع بل بما ذكر قالوا اذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر آثر العقل
الصدق واجيب بانه تقدير مستحيل فلذلك يستبعد منع ايثار الصدق ولو سلم
فلا يلزم في الغايب للقطع بانه لا يقبح من الله تعالي تمكين العبد من المعاصي ويقبح منا
قالوا لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فيقول لا انظر في معجزتك حتي يجب النظر و
بعكس او لا تجب حتي يثبت الشرع وبعكس والجواب ان وجوبه عندهم نظري فيتعلق له
بعينه علي ان النظر لا يتوقف علي وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظر او لم ينظر
ثبت او لم يثبت قالوا لو كان كذلك لجازت المعجزة من الكاذب ولا متنع الحكم
بقبح نسبة الكذب الي الله تعالي قبل السمع والتثليث وانواع الكفر من العالم واجيب
بان الاول انا امتنع فلمدرك آخر والثاني ملتزم ان اريد التحريم الشرعي اي المعترله
في اثبات حكم العقل وجوه قالوا اولا حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب
الضار والكفران معلوم بالضرورة من غير النظر الي شرع او عرف او غيرهما من عادة
او مصلحة او مفسدة ونحوها ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف شرعهم
وعرفهم وغرضهم وعاداتهم وقال به من لا يتشرع فدل علي انه ذاتي الجواب
منع كونه معلوما بالضرورة بل باحد ما ذكر من الشرع او العرف او غيرهما او يمنع الضرورة
في الحسن والقبح بالمعني المتنازع فيه بل باحد ما ذكر من التفسيرات الثلث قالوا
ثانيا اذا استوي الصدق والكذب في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدر
يصلح مرجحا للصدق اثر العقل الصدق ولولا انه ذاتي ضروري لما كان كذلك الجواب
ان يقال لا استواء في نفس الامر لان لكل واحد منهما لوازم فاذا تقدير تساويهما
تقدير مستحيل فيمنع ايثار الصدق علي ذلك التقدير وان كان مما يوثر في الواقع اذا
يستبعد ذلك لانه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه وانما يبادر الذهن الي الجزم

مع اختلاف

بايثار الصدق

بايثار الصدق مع التقدير فيغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق
بينهما غير خفي ولو سلم ذلك في الشاهد اي في حقنا فلا يلزم في الغايب اي في حق الله تعالي
لتعذر القياس فيه فانا نقطع بان الله تعالي لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية وانه
منا قبيح اذ يحرم علي السيد تمكين عبده من المعاصي اجماعا قالوا ثالثا لو كان شرعيا لزم
افحام الرسل فلا يفيد البعثة وبطلانه ظاهر بيانه انه اذا قال الرسول انظر في معجزتي كي
تعلم صدقي فله ان يقول لا انظر فيه حتي يجب علي النظر وانه لا تجب حتي انظر او يقول
لا تجب علي حتي يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتي انظر وانا لا انظر ويكون هذا القول
حقا ولا سبيل للرسول الي دفعه وهو حجة عليه وهو معني الافحام الجواب اما اولا فبانه
مشترك الالزام لانه وان وجب عندهم بالعقل فليس ضروريا لتوقفه علي افادة النظر
للعلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلي ان المعرفة واجبة وانها لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب والكل مما لا يثبت الا بالنظر الدقيق واذا كان وجوبه نظريا
فللمكلف ان يقول ما تقدم بعينه وهو انه لا تجب ما لم انظر ولا انظر ما لم يجب ولا يجب
ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب واما ثانيا فبالحل وهو ان قوله لا انظر
حتي يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف علي وجوب النظر وهو ظاهر وقد يقال فلا يمكن
الزامه النظر وهو معني الافحام ولو سلم ان النظر يتوقف علي وجوبه فقوله لا تجب حتي
انظر او يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر او لم ينظر ثبت
الشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف علي العلم به والا لزم الدور وليس ذلك
من تكليف الغافل في شي فانه يفهم التكليف وان لم يصدق به قالوا رابعا لو كان ذلك
اي لو تحقق كونه شرعيا للزم محالان في فعل الله تعالي وهو انه لا يقبح منه شي فلا يمتنع
عليه شي فيلزم جواز اظهار المعجزة علي يد الكاذب وفيه سد باب اثبات النبوة وان يمتنع
الحكم بقبح نسبة الكذب اليه تعالي قبل السمع ويلزم ان لا نجزم بصدقه اصلا لانه مما لا يمكن

اثباته بالسمع لان حجية السمع فرع صدقه تع اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي دالا
على صدقه فينسد باب اثبات النبوة ويرتفع الثقة عن كلامه ٢ في فعل العبد وهو ان
لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفو وانواع الكفر من العالم بخلافه
قبل السمع وبطلانه ضروري الجواب عن الاول انا لا نسلم امتناع اظهار المعجزة
على يد الكاذب والكذب على الله تعالى امتناعا عقليا وان كنا نجزم بعدمه لانهما
من الممكنات وقدرته شاملة ولو سلم امتناعه فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم
انتفاءه لجواز ان يمتنع لمدرك اخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول
وعن الثاني بانه لو اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو المنع عنه من قبل الله
تعالى الذي هو المتنازع فيه التزمنا عدمه فيجد وان اريد به معنى اخر فلا يضرنا لانه
اثبات لغير المتنازع فيه قال مسلتان على التنزل الاولى شكر المنعم ليس بواجب عقلا
لانه لو وجب لوجب لفايدة والا لكان عبثا وهو قبيح ولا فايدة لله لتعاليه عنها
ولا للعبد في الدنيا لانه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا في الاخرة اذ لا مجال للعقل
في ذلك قولهم الفايدة الامن من احتمال العقاب في الترك وذلك لازم الخطور
مردود بمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر لانه تصرف
في ملك الغير او لانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا على لقمة بل اللقمة بالنسبة الى الملك اكثر
اقول اذا ابطل حكم العقل فلا يجب شكر عقلا ولا يكون قبل الشرع حكم لكن اصحابنا تنزلوا
عن ذلك الاصل وبتقدير تسليم حكم العقل ابطلوا هاتين المسلتين فاقتدي بهم
المسئلة الاولى شكر المنعم ليس بواجب عقلا فلا اثم في تركه على من لم يبلغه دعوة
النبوة خلافا للمعتزلة لنا لو وجب لوجب لفايدة واللازم باطل اما الاولى فلانه
لولا الفايدة لكان عبثا وهو قبيح فلا تجب عقلا او كان ايجابه عبثا وهو قبيح فلا يجوز
على الله تع واما الثانية فلان الفايدة اما لله واما للعبد والثاني اما في الدنيا واما في الاخرة

والثالث

والثالث منتفية اما لله تعالى فلتعاليه عن الفايدة واما للعبد في الدنيا فلانه من فعل
الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه مشقة وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما
هو كذلك لا يكون له فايدة دنيوية واما للعبد في الاخرة فلان امور الاخرة من الغيب
الذي لا مجال للعقل فيه والذي ذهب اليه المعتزلة من هذه الاقسام وانفصلوا به
عن هذا الالزام هو ان الفايدة للعبد في الدنيا وهو الامن من احتمال العقاب
لتركه وذلك الاحتمال لازم الخطور على بال كل عاقل فانه اذا نشا وراي ما عليه
من النعم الجسام التي لا تحصى حينا فحينا علم انه لا يمتنع كون المنعم بها قد الزم
الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وقولهم هذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم
عدمه في اكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على
الشكر اما لانه تصرف في ملك لغيره بدون اذن المالك فانه ما يتصرف فيه العبد من (اذن م)
نفسه وغيرها ملك الله تعالى واما لانه كالاستهزاء وما مثله الا كمثل فقير حضر
مايدة ملك عظيم يملك البلاد شرقا وغربا ويعم العباد وهبا ونهبا فتصدق عليه
بلقمة خبز فطفق يذكرها في المجامع ويشكره عليها بتحريك انملته دايما لاجله فانه
يعد استهزاء منه بالملك فكذا ههنا بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما يملكه اكثر مما
انعم الله تع به على العبد بالنسبة الى الله وشكر العبد بفعله اقل قدرا في جنب الله من شكر
الفقير للملك بتحريك اصبعه قال الثانية لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح
وثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة واما غيرها فانقسم عندهم الى الخمسة لانها
لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال الا ان ذا اذا ملك جواد بحرا لا ينزف (لحرالا)
واحب مملوكه قطرة فكيف يدرك تحريمها عقلا قالوا تصرف في ملك الغير قلنا يبتني
على السمع ولو سلم ففيمن يلحقه ضرر ما ولو سلم فمعارض بالضرر الناجز وان اراد المبيح
انه لا حرج فمسلم وان اراد خطاب الشارع فلا شرع وان اراد حكم العقل بالتخيير فالغرض

انه لا مجال للعقل فيه قالوا خلقه وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا معارض بانه
ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب واذا اراد الواقف انه وقف لتعارض الادلة ففاسد
اقول هذه هي الثانية من مسلمي التنزل وهي انه لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع وقد
قسم المعتزلة الافعال الاختيارية الى ما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح ولهم فيها ثلثة
مذاهب الحظر والاباحة والوقف عنهما والى غيرها وهو ينقسم عندهم الى الاقسام
الخمسة المشهورة من واجب . ومندوب . ومحظور ومكروه . ومباح .
لانه ان اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها
فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل عليها ايضا
فمباح اما الحاظر فنقول له لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون
لزم التكليف بالمحال قال الاسنادي من ملك بحرا لا ينزف واتصف بغاية الجود واحب مملوكه
قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها والتقريب واضح قالوا تصرف في ملك
الغير بغير اذنه فيحرم الجواب اذ حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوعة فانها تبتني على السمع
ولولا ورود السمع بها لما علم ولو سلم انها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه
ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن
فيه منزه عن الضرر ولو سلم فمعارض بما في تحمل المنع من الضرر الناجز ودفعه عن النفس
واجب عقلا وليس تحمله لرفع ضرر الخوف اولى من العكس واما المبيح فنقول له ان اردت
ان لا حكم بحرج في الفعل والترك فمسلم واذا اردت خطاب الشارع بذلك فالمفروض انه
مما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع فان ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه او
قبحه وقد فرضته كذلك فيلزمك فلا شرع وان اردت حكم العقل بالتخيير فالمفروض انه
مما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع فان ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه
او قبحه وقد فرضته كذلك فيلزمك التناقض ومثله آت في المحرم قالوا خلق العبد وما

ينتفع

ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له تحصيلا للغرض بخلقهما والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وانه
نقض الجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر
عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث واما الواقف فنقول له اذا اردت انك
توقفت عن الحكم لتوقفه على السمع فمسلم وان اردت به انك توقفت لتعارض الادلة
ففاسد لانا بينا بطلانها فلا تعارض وقد يقال من قبل الحاظر الا ان الصدين بلا واسطة
مما لا حكم للعقل فيه لانه يحكم باباحة احدهما قطعا ومن قبل المبيح الغرض ان لا حكم فيه بخصوصه
اذ لا يدرك صفة محسنة او مقبحة ولا ينافي ذلك الحكم العام بالاباحة ومن قبل الواقف
اريد ان ثمة حكما باحدهما في نفسه فالبعض مباح والبعض محظور ولا ادري ايهما
هو في الفعل المعين وهو غير ما نحن فيه من الامرين قال الحكم قيل خطاب الله
تعالى المتعلق بافعال المكلفين فورد مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء
او التخيير فورد كون الشيء دليلا وسببا وشرطا فزيد او الوضع فاستقام وقيل بل هو
راجع الى الاقتضاء او التخيير وقيل ليس بحكم اقول قد بين الحاكم وانه هو الشرع فشرع
في ابحاث الحكم وقد لزم مما بين ان الحكم انما هو الحكم الشرعي فاخذ يتكلم في حده واقسامه
ومسايل تتعلق باقسامه فهذا حده قيل هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه
اذ لا حكم الا لله والرسول والسيد انما وجب طاعتهما بايجاب الله اياها وبقوله
المتعلق بافعال المكلفين خرج ما ليس كذلك ولو قال بفعل المكلف لكان احسن
ليتناول ما لا يعم من احكامه كخواص النبي هكذا قيل فورد عليه مثل قوله والله خلقكم
وما تعملون فانه داخل في الحد وليس بحكم فبطل طرده فزيد عليه قيد تخصصه وتخرج
عنه ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء والتخيير فقالوا المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ليندفع النقض فان قوله والله خلقكم وما

تعلمون ليس فيه اقتضاء ولا تخيير انما هو اخبار الحال له فيرد عليه كون الشيء دليلا
وسببا وشرطا من احكامه لا اقتضاء فيها ولا تخيير فانها يخرج من الحد مع انها من افراد
المحدود فبطل عكسه فزيد عليه ما يعمه فيدخل فيه ما خرج عنه من افراد المحدود
وهو قولهم او الوضع فقالوا بالاقتضاء او التخيير او الوضع فان الاحكام التي ورد بها
النقض كلها من وضع الشارع وتحصل بجعله وعند ذلك استقام الحد اطراده وانع
كاسه ومنهم من لم يزد هذا القيد وادعى ان هذه الاحكام لا ترد نقضا فتارة بمنع
خروجها عن الحد وتارة بمنع كونها من المحدود اما الاول فقيل انها لا تخرج بل خطاب
الوضع يرجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به وجعل
الزنا سببا لوجوب الحد هو وجوب الجلد عند الزنى وجعل الطهارة شرطا لصحة
البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته دونها وعليه فقس والحاصل ان
مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل
الضمني واما الثاني فقيل انه ليس بحكم ونحن لا نسمي هذه الامور احكاما وان سماها
غيرنا به فلا مشاحة في الاصطلاح واعلم ان الحد الاول للغزالي ويمكن الذب عنه
بان الالفاظ المستعملة في الحدود يعتبر فيها الحيثية وان لم يصرح بها فيصير المعنى
المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون
لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف ولذلك عم المكلف وغيره قال وقيل الحكم
خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به اي لا تفهم الا منه لانه انشاء فلا
خارج له اقول قال الامدي الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية فخرج عنه خطابه
بغيرها كالاخبار بالمحسوسات والمعقولات قال في المنتهى ان فسر اي الفائدة
الشرعية بمتعلق الحكم ندور ولو سلم فلا دليل عليه اي اللفظ والا ورد على طرده
الاخبار بما لا يحصى من المغيبات فزيد تختص به اي لا تحصل الا بالاطلاع عليه

ولا دور

ولا دور الا ان حصول الشيء غير تصوره وهذا حكم انشائي اذ ليس له خارج واعلم
ان لي ان يفسرها بتحصيل ما حصول لها بالشرع دون ما هو حاصل ورد به الشرع
ام لا لكنه يعلم بالشرع وح يكون كما قال وهو مطرد ومنعكس لا غبار عليه واما
قوله تختص به الى اخره فاعلم ان الخبر كما يستعمل له لفظ ومعنى يدل هو عليه ثابت
في النفس ومتعلق لذلك المعنى يشعر بوقوعه في الخارج فان كان واقعا فصادق
والا فكاذب ومثله يمكن ان يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر واما الانشاء
نحو قم فلا يدل على ان لنفسيه متعلقا واقعا لا خارج له عن النفسي يراد اعلامه
انما يراد به اعلام النفسي وهو الطلب مثلا وذلك مما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه
توقيفا عليه واذا عرفت هذا فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ولله على الناس
حج البيت مما يصلح للانشاء والاخبار عن ايجاب سابق متردد بين كونه حكما
وعدمه قال فان كان طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب
فوجوب وان انتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا لكف عن فعل
ينتهض فعله سببا للعقاب فتحريم ومن لم يسقط غير كف في الوجوب يقول
طلبا لنفي فعل في التحريم وان انتهض الكف خاصة للثواب فكراهة وان كان تخيير
فاباحة والا فوضعي وفي تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف اقول هذا اول تقسيم
للحكم والحكم اما طلب او غير طلب اما الطلب فانما يكون لفعل لانه المقدور دون
عدم الفعل وسياتي والفعل اما كف او غير كف وعلى التقديرين لا بد ان ينتهض
الاتيان به سببا للثواب لانه طاعة واما تركه في جميع وقته فقد ينتهض سببا
للعقاب وقد لا ينتهض وهذه اربعة اقسام فان كان طلبا لفعل غير كف ينتهض
تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان انتهض فعله خاصة سببا للثواب
فندب وان كان طلبا للكف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب فتحريم

وان انتهض الكف خاصة سببا للثواب فكراهة واما غير الطلب فان كان تخييرا بين الفعل
والكف عنه فاباحة والا فوضعي وههنا نكتة وهي ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله
تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول
ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب
الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك
تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة
الوجوب والتحريم كما فعله المصنف وقد نبه المصنف على فايدتين ١ ان ما ذكرنا بنا
على ان الطلب دايما الفعل ففي النهي الكف فخرج غيره وغيره واما من يرى ان الترك نفي الفعل وهو ان
لم يفعل فسطح في الوجوب قوله غير كف لانه كان لاخراج التحريم متعقلا انه طلب
فعل لكنه كف ويقول في التحريم ان كان طلبا النفي فعل ٢ ان الواجب اذا كان وقته موسعا
فيعلم انه لا ينتهض تركه سببا للعقاب الا اذا تركه في جميع الوقت فنبه عليه بقوله
في جميع وقته لئلا يتوهم انه قد ترك ولا عقاب فلا يكون سببا دل على انه لو لم يذكره
لم يخل لان انتهاض تركه سببا في الجملة لا يوجب انتهاضه دايما فثم ذكرانا
في تسمية الكلام في الازل خطابا خلافا وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام
الذي علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا ويبتني
عليه ان الكلام حكم في الازل او يصير حكما فيما لا يزال فان قلت ما معنى سببية الفعل
للعقاب وانتم لا توجبون العقاب به كما يقول المعتزلة قلت معناه انه لو عوقب
وقيل انما عوقب لكذا لاذعن العقل ولم يستقبح في مجاري العادات واعلم بعد هذا
كله انه يرد عليه وجوب الكف في قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد
التحريم طردا والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة فيهما
بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل او من حيث يتعلق بالكف عنه

الحاصل

الى آخره ولو حمل عليه كلامه فلا في قوله غير كف محتاجا اليه قال الوجوب لغة الثبوت و السقوط
وفي الاصطلاح ما تقدم والواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم وما يعاقب تاركه
مردود بجواز العفو وما اوعد بالعقاب على تركه مردود بصدق ايعاد الله تعالى
وما يخاف مردود بما يشك فيه القاضي ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل
الواجب الموسع والمخير والكفاية حافظ على عكسه فاخل بطرده اذ يرد الناسي والنايم
والمسافر فان قال يسقط الوجوب بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض والفرض والواجب
مترادف وان الحنفية الفرض المقطوع به والواجب المظنون اقول الوجوب في اللغة الثبوت
قال عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية وايضا السقوط يقال وجبت
الشمس ومنه وجبت جنوبها وفي الاصطلاح ما تقدم وهو خطاب بطلب فعل
غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب والواجب هو الفعل المتعلق للوجوب
فهو فعل غير كف تعلق به خطاب بطلب بحيث ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب
ومنه يعلم حد الاقسام الاخر وحد متعلقاتها وقيل الواجب ما يعاقب تاركه وهو
مردود لجواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما اوعد بالعقاب على
تركه ليندفع ذلك وهو غير مندفع لان ايعاد الله صدق فيستلزم العقاب على الترك
ويعود ما قلنا وقيل ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود بما يشك في وجوبه ولا يكون
واجبا في نفسه فانه يخاف العقاب على تركه فيبطل طرده وقال القاضي ابن بكر ما يذم شرعا
تاركه بوجه ما والمراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله وذلك لانه لا وجوب الا
بالشرع وقال بوجه ما ليدخل من الواجبات ما لا يذم تاركه كيفما تركه بل يذم بوجه دون
وجه وهو الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته ولو تركه في بعض الوقت وفعله
في بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وكذا المخير
اذا قلنا كل واحد واجب فانه يذم تاركه اذا تركه مع الآخر واما اذا قلنا هو احدهما بهما

كما يراه المصنف فيذم تاركه باي وجه فرض فلذلك لم يذكره كغيره وبهذا القيد حافظ
علي عكسه فلم تخرج من الحد ما هو من المحدود اعني الموسع والكفاية لكنه اخل بطرده
اذ دخل فيه ما ليس من المحدود وهو صلوة النايم والناسي والمسافر فانه يذم تاركه
بتقدير انتفاء العذر فان قال القاضي لا نسلم ان هذه غير واجبة بل واجبة وسقط الوجوب
فيها بالعذر قلنا وكذلك في الكفاية يقال يذم تاركه شرعا اي يجب الذم لكنه يسقط
وجوب الذم بفعل البعض الاخر واذا اعتددت بالوجوب الساقط في الفعل
فلم لا تعتد بالوجوب الساقط في الذم فلا يكون الحق له بوجه ما حاجة وكذلك
الموسع وللقاضي ان يقول ترك احدنا الكفاية متردد بين ترك غيره فيذم واذا لم
يترك فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي بخلاف ترك النايم
فان عدم النوم تقديري ولا يبقى هذا الترك بحاله والمتغايران اذا ابدل احدهما
لم يرد الاخر نقضا عليه واذا عرفت معنى الواجب فمن اسمائه الفرض وهما مترادفان
عند الجمهور وقالت الحنفية تغير ان بالظن والقطع فما ذكره ان كان ثبت بقطع
ففرض كقراءة القرآن في الصلوة الثابتة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وان ثبت بظني
فهو الواجب نحو تعيين الفاتحة الثابت بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
وهو خاد ونفي الفضيلة محتمل ظاهر والنزاع لفظي قال الاداء ما فعل في وقته المقدر له
شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا
اخره عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا
كالحائض او عقلا كالنايم وقيل لما سبق وجوبه على المستدرك ففعل الحائض والنايم
قضاء على الاول لا الثاني لا في قول ضعيف والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا الخلل
وقيل العذر اقول تقسيم اخر للحكم وهو ان الفعل قد يوصف بكونه اداء وقضاء
واعادة فالاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل

اوقدر

اوقدر له شرعا كالزكوة يعين له الامام شهرا وما وقع في وقته المقدر شرعا ولكن غير
الوقت الذي قدر له اولا كصلوة الظهر فان وقته الاول هو الظهر والثاني اذا ذكرها
بعد النسيان فاذا اوقعها في الثاني لم يكن اداء وليس قوله اولا متعلقا بقوله فعل
فيكون معناه فعل اولا ليخرج الاعادة لان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم
وان وقع في عبارات بعض المتاخرين خلافه والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء وهو
المقدر له شرعا اولا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا فخرج ما فعل في وقت الاداء
واعادة المؤداة خارج وقتها وما لم يسبق له وجوب كالنوافل وقيد الوجوب
بقوله مطلقا تنبيها على انه لا يشترط الوجوب عليه ثم لا فرق بين تاخيره من وقت الا
داء سهوا او عمدا مع التمكن من فعله اولا او مع عدم التمكن لمانع من الوجوب شرعا
كالحيض او عقلا كالنوم وقيل هو ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب
على المستدرك والفرق بين التعريفين ان فعل النايم والحائض قضاء على الاول اذ
سبق له وجوب في الجملة وليس بقضاء على الثاني اذ لم يجب على المستدرك لقيام
المانع من الوجوب الا في قول فان بعضهم قال بوجوب الصوم عليهما نظرا الى
عموم قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لان جواز الترك مجمع
عليه وهو ينفي الوجوب قطعا والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا للخلل وقيل
لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانية مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة
عذر دون الاول اذ لم يكن فيها خلل والحاصل ان الفعل اذا لم يتقدم على وقته فان فعل
فيه فاداء او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرهما ومن الاداء الا
عادة لخلل او لعذر قال مسئلة الواجب على الكفاية على الجميع ويسقط بالبعض لنا
اثم الجميع بالترك باتفاق قالوا يسقط بالبعض قلنا استبعاد قالوا كما امر بواحد
مبهم امر ببعض مبهم قلنا اثم واحد مبهم لا يعقل قالوا فلو لا نفر قلنا يجب

تاويله علي المسقط جمعا بين الادلة اقول هذه مسائل يتعلق بالواجب هذه اوليها
وهي في الواجب علي الكفاية نحو الجهاد مما تحصل الغرض منه بفعل البعض وحكمه
انه يجب علي الجميع ويسقط بفعل البعض وقيل بل انما يجب علي البعض لنا ان الجميع
اذا تركوه ياثمون وهو معني الوجوب احتج المخالفون بوجوه قالوا اولاً يسقط
بفعل البعض ولو وجب علي الجميع لما سقط الجواب هذا استبعاد ولا مانع من
سقوط الواجب علي الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة
زيد باداء عمرو عنه والاختلاف في طرق الاسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة
كالقتل للردة والقصاص فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني قالوا ثانيا كما
يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان الذي يصلح مانعا هو الا
بهام وقد علم انتفاؤه الجواب الفرق بان اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف
الاثم بواحد غير معين قالوا ثالثا قال تعالي فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين وهو تصريح بالوجوب علي طائفة غير معينه من الفرقة الجواب
ان الظاهر يأول للدليل فيحمل علي غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولي من الغاء
دليل بالكلية وقد دل دليلنا علي الوجوب علي الجميع فيأول هذا بان فعل الطائفة
من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع قال مسئلة الامر بواحد من الاشياء كخصال
الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل
وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالاخر لنا القطع بالجواز والنص
دل عليه وايضا وجوب تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من الجنس
فلو كان التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع ولو كان معينا لخصوص احدهما
امتنع التخيير المعتزلة غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به والجواب
انه معين من حيث هو واجب وهو واحد من الثلثة فينتفي الخصوص

فضح الطلاق

فضح الطلاق غير المعين عليه قلنا لو كان الواجب واحدا من حيث هو احدها لا
بعينه لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها فان تعدد لزم
التخيير بين واجب وغير واجب وان اتحد لزم اجتماع التخيير والوجوب واجيب بلزومه
في الجنس وفي الخاطبين والحق ان الذي وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم
التعيين والتعدد باعتبار التعلقين واحد كما لو حرم واحدا او وجب واحدا
قالوا يعم ويسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية قلنا الاجماع ثم علي تأثيم الجميع وفيها
بترك واحد وايضا فتأثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم علي ترك واحد من ثلثة قالوا
يجب ان يعلم الامر الواجب وان يعلم حسب ما وجبه فاذا وجبه غير معين
وجب ان يعلمه غير معين قالوا علم ما يفعل فكان الواجب قلنا فكان الواجب
لكونه واحدا منها لا بخصوصه للقطع بان الخلق فيه سواء

وهذه ثانية مسائل
الوجوب الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة مستقيم ويعرف بالواجب
المخير قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب
واحد معين عند الله وهو ما يفعل ويختلف بالنسبة الي المكلفين وقال بعضهم الواجب
واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر لنا القطع بالجواز لانه لو قال اوجبت
عليك واحدا مبهما من هذه الامور وايا فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تذم لتركك ان فعلوا احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه
محال ثم ان النص دل عليه كما في الكفارة فوجب حمله عليه ولنا ايضا اجماع الامة علي وجوب
تزويج احد الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلي وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة

اقول

في الكفارة بالتخيير فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع و
اعتاق جميع الرقبات وهو خلاف الاجماع ولو كان التخيير معينا لخصوص احدهما لا
متنع التخيير لان التعين يوجب ان لا يجزي ان اتي بالآخر والتخيير يوجب ان يجزي و
هما لا يجتمعان وان بطل القسمان لم يبق الا ان يوجب احدهما لا بعينه وهو المطلوب
للمعتزلة في نفي التخيير وجوه الاول قالوا لو لا غير معين مجهول لا يكلف به اذ علم المكلف
والمكلف به [illegible] التكليف ضروري وايضا فان غير المعين يستحيل وقوعه لان كل ما يقع
فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به مع انه لا قايل بان التخيير تكليف بالمحال الجواب
لا نم ان غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه انما يكون ذلك في غير المعين من كل وجه واما في
المعين من وجه دون وجه فلا فان قلت تبين انه يدعي ان غير المعين من وجه مجهول من ذلك الوجه ويمتنع
وقوعه من ذلك الوجه وهذا من حيث هو واجب غير معين قلنا انه معين من حيث هو فاجب
وهو مفهوم واحد من الثلثة التي صدق في ضمن كل واحد منهما مع عدم خصوصية بتعين الثلثة
وبعينه فاطلاق غير المعين عليه صح لذلك لا لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن او كلف بايقاعه غير
معين في الخارج وقالوا ثانيا لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدهما مبهما لكان المخير فيه
الجايز تركه واحدا بعينه من حيث هو احدهما فالواجب والمخير فيه ان تعدد لزم التخيير بين واجب
وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صلّ او كل الخبز وان تحد لزم اجتماع التخيير وهو
جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وانهما متناقضان الجواب اما اولا فانها
لنقض بوجوب اعتاق واحد من الجنس وتزويج احد الخاطبين فان دليلكم بعينه يجري فيهما واما
ثانيا فبالحل ببيان ما هو الحق فيه وذلك لان الذي وجب هو المبهم لم يخير فيه والمخير فيه
وكل من المعينات لم يجب منها لانه لم يوجب معينا واذا كان تتادي به الواجب لتضمنه مفهوم
احدها وتعدد ما صدق عليه احدهما اي تعلق به الوجوب والتخيير يابي كون متعلق الوجوب
والتخيير واحدا كما لو حرم واحدا من الامرين واوجب واحدا فان معناه ايهما فعلت حرم الآخر وايهما
تركت وجب الآخر والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جايز انما الممتنع التخيير بين واجب بعينه

الوجوب المخير واحد

[illegible]

الوجوب في التخيير واحدا كما لو حرم واحدا من الامرين واوجب واحدا فان معناه
ايهما فعلت حرم الآخر وايهما تركت وجب الآخر والتخيير بين واجب وغير واجب
بهذا المعنى جايز انما الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه قالوا
ثالثا كما عم الكفاية وان كان بلفظ التخيير يسقط بفعل البعض فكذا ههنا اذا
المقتضي فيهما واحد وهو حصول المصلحة بمبهم الجواب اما اولا فبالفرق
بالاجماع ثمه على تاثيم الجميع بتركه وههنا على التاثيم بترك البعض والخصم قد لا
يساعد في الثانية لانه المتنازع فيه ولولا انه صرح في المنتهى بذلك لامكن تقدير
كلامه هكذا والتاثيم ههنا بترك البعض على ان يكون استثنا فالا متعلقا بالا
جماع فيكون سندا للمنع ولو قال وعدم الاجماع بالتاثيم بترك كل واحد لكفاه
واما ثانيا فهو انا عدلنا ثمه عن الظاهر لضرورة لا توجد ههنا وهو ان تاثيم
واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التاثيم بترك واحد من الثلثة فانه معقول
قالوا رابعا وهو لمن زعم ان الواجب معين عند الله يجب ان يعلم الامر الواجب
فيكون معلوما لله فيكون معينا عنده الجواب انه يعلمه حسب ما اوجبه فاذا
اوجب واحدا [illegible] غير معين وجب ان يعلمه كذلك والا لم يكن عالما بما اوجبه
قالوا خامسا وهو لمن قال الواجب هو ما يفعل علم الله ما يفعله المكلف بشمول
علمه فيكون هو الواجب عليه في علمه لانه ما يفعله فهو الواجب عليه اتفاقا
وايا ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا الجواب ما يفعله هو الواجب لكونه احد الثلثة
لا لخصوصية كونه اطعاما او كسوة او اعتاقا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء
والواجب على زيد هو الواجب على عمرو لا تفاوت في ذلك بين المكلفين
الا باعتبار الاختيار دون التكليف قال مسئلة الموسع الجمهور ان جميع وقت
الظهر ونحوه وقت له داية القاضي الواجب الفعل او العزم ويتعين اخرا

وقيل وقته اوله فان اخره فقضا، بعض الحنفية آخره فان قدمه فنفل يسقط الفرض
الكرخي الا ان يبقى بصفة المكلف فما قدمه واجب لنا ان الامر قيد بجميع الوقت
فالتخيير والتعيين تحكم، وايضا لو كان معينا لكان المصلي في غيره مقدما فلا يصح او
قاضيا فيعصي وهو خلاف الاجماع القاضي ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة
واجيب بان الفاعل ممتثل لكونها صلوة قطعا لا لاحد الامرين ووجوب العزم
في كل واجب من احكام الايمان الحنفية لو كان واجبا اولا لعصي بتاخيره لانه ترك
قلنا التاخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة اقول هذه ثالثة مسائل الوجوب
وهي انه اذا كان وقت الواجب موسعا اي زائدا على الفعل كالظهر ونحوه فالجمهور
على ان جميعه وقت لادائه ففي اي جزء اوقعه فقد اوقعه في وقته وقال القاضي
ومتابعوه الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه او ايقاع العزم فيه
على الفعل في ثاني الحال الا ان الوقت اذا بقي منه قدر ما يسع الفعل يتعين
الفعل وقال قوم من الشافعية وقته اوله فان اخره عنه فقضاء وقال بعض
الحنفية وقته آخره فان قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة قبل
وجوبها وقال الكرخي هذا اذا لم يبق على صفة التكليف الى اخر الوقت بان يجن
او يموت واما اذا بقي فيعلم ان ما فعله كان واجبا لنا الامر قيد بجميع الوقت ولا
تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولتخصيصه باول الوقت او اخره بل الظاهر
ينفيهما فيكون القول بهما تحكما باطلا ولنا ايضا ان كان وقته جزءا معينا فان كان
اخر الوقت كان المصلي في غيره مقدما الصلوة على الوقت فلا يصح كما قبل الزوال
وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كالواخر
الى وقت العصر وكلاهما خلاف الاجماع وقال القاضي انه ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزا، ولو اخل بهما عصى وذلك

معنى وجوب احدهما فيثبت الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة ممتثل لكونها صلوة
بخصوصها لا لكونها احد الامرين مبهما وايضا فلا نم ان الاثم بترك العزم انما هو
لكونه مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل
كل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره هو من احكام الايمان يثبت مع ثبوته سواء
دخل وقت الواجب او لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لاثم وان
لم يدخل الوقت ولم يجب وقال الحنفية لو كان واجبا في اول الوقت لعصي بتاخيره
لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول الجواب ان الملازمة ممنوعة وانما يلزم
لو كان الفعل اولا واجبا على التعيين وليس كذلك بل التاخير والتعجيل فيه جائز
كخصال الكفارة ومذهب الشافعية لما علم دليله بالجواب عن دليل الحنفيه
لانه عكسه تركه اختصارا قال مسئلة من اخر مع ظن الموت قبل الفعل
عصي اتفاقا فان لم يمت ثم فعله في وقته فالجمهور اداء وقال القاضي قضاء
فان اراد وجوب نية القضاء فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت
يعصي بالتاخير ومن اخر مع ظن السلامة فمات فجاءة فالتحقيق انه لا يعصي
بخلاف ما وقته العمر اقول هذه رابعة مسائل الوجوب وهي ان من ادرك
وقت الفعل وظن الموت في جزء ما منه واخر الفعل عنه مع ظنه الموت عصي
اتفاقا فان لم يمت وفعله بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا او لا فقال
الجمهور هو اداء لصدق حده عليه وقال القاضي انه قضاء لانه صار وقته شرعا
بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فهذا وقع بعد وقته ولا خلاف معه في المعنى
الا ان يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد انما النزاع في التسمية
وتسميته اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا اولا وان عصي بالتاخير
كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت واخر فانه يعصي ثم اذا ظهر خطاء اعتقاده

هذا

وان وقعه في الوقت كان اداءً اتفاقاً ولا اثر للاعتقاد الذي تبين خطاؤه فكذا ههنا
فيمن اخر مع ظنه الموت وسلم واما عكسه وهو من اخر مع ظن السلامة
ومات فجاة فالتحقيق انه لا يعصي لان التاخير جايز له ولا تاثيم بالجايز ولا يقال
شرط الجواز سلامة العاقبه اذ لم يمكن العلم بها فيودي الى تكليف المحال وهذا
بخلاف ما وقته العمر فانه لو اخر ومات عصي والا لم يتحقق الوجوب قال مسله
ما لا يتم الواجب الا به مقدورا شرطا واجب وقال الاكثر وغير شرط كترك الاضداد
في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل جزء الراس وقيل لا فيهما لنا لو لم يجب
الشرط لم يكن شرطا وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له
ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره ولعصي بتركه ولصح
قول الكعبي في نفي المباح ولوجبت نيته قالوا لو لم يجب لصح دونه ولما
وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع واجيب ان اريد لا
يصح واجب لا بد منه فمسلم وان اريد مامور به فاين دليله وان سلم الاجماع
ففي الاسباب بدليل خارجي اقول الاتفاق على ان الوجوب اذا كان مقيدا بمقدمة
لم يكن تلك المقدمة واجبة كان يقول ان ملكت النصاب فزك فهذا لا يكون
ايجابا لتحصيل النصاب انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم ذلك
الواجب الا به واجبا اولا ومختار المصنف ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان
مقدورا للمكلف يتاتى الفعل بدونه عقلا او عادة لكن الشارع جعله
شرطا للفعل فهو واجب والا فلا وقال الاكثرون وغير ما جعله الشارع شرطا
للفعل ايضا واجب مما يلزم فعله عقلا كترك الاضداد في الواجب وفعل
ضد في المحرم او عادة كغسل جزء من الراس لغسل الوجه كله وقيل لا وجوب
في الشرط وغيره وبهذا يشهد لفظه في المنتهى لكن غيره اذ قال في هذه

المسله

المسله مقدورا احترز به عن بعض ما لا يمكن تحصيله من الالات وكانه يري
ذلك مما هو قيد في الوجوب لنا اما ان الشرط يجب فلانه لو لم يجب لم يكن شرطا
اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وانه ينفي حقيقة الشرطية
واما ان غيره لا يجب فلانه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل
الموجب له ولادى الى الامر بما لا يشعر به واللازم باطل لانا نقطع بايجاب الفعل

يشعر

مع الذهول عما يلزمه وايضا التعلق داخل في حقيقة الوجوب فكل ما تعلق به
الخطاب فهو واجب وما لم يتعلق به فهو غير واجب فلو وجب اللازم
ولم يتعلق به خطاب طلب لما كان كذلك وايضا لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح
بانه غير واجب ونحن نقطع بصحة ايجاب غسل الوجه ونفي ايجاب غيره وايضا
لو استلزم لعصي بتركه ومعلوم ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه
غسل الوجه انما يعصي بترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الراس وايضا
لو استلزم لصح قول الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام
لا يتم الا به فيجب وانه باطل اجماعا وايضا لو استلزم لوجبت نية المقدمة و
الثاني باطل بالاتفاق قالوا لو لم يجب لصح الاصل دونه ولا يصح لان المفروض امتناع
دونه وايضا لو لم يجب لما كان التوصل الى الواجب واجبا والتوصل الى الواجب
واجب بالاجماع الجواب عنهما ان قولك في نفي اللازمين لا يصح الاصل بدونه
والتوصل واجب اذا اردت به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان
اردت به انه مامور به شرعا فممنوع وهو المدعى فاين دليله فان قال الاجماع
على وجوب التوصل شرعا فان تحصيل اسباب الواجب واجب كحز الرقبة
في القتل واسباب الحرام حرام وما ذلك الا لانها وسيلة فالجواب لا نسلم الاجماع
وان سلم فهو في الاسباب خاصة لدليل خارجي لا لانها وسيلة فلا يدل على وجوب

التوصل مطلقا **قال** مسلة يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير **اقول**
هاتان مسلتان مما يتعلق بالتحريم احديهما انه يجوز ان يحرم واحد مبهم من اشياء
معينة ويكون معناه ان له ترك ايها شاء جمعا وبدلا وليس له ان يجمع بينها
خلافا للمعتزلة وهي كمسلة الواجب المخير اختلافا ودليلا وشبهة وجوابا **قال**
مسلة يستحيل كون الشيء واجبا حراما من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز
تكليف المحال واما الشيء الواحد له جهتان كالصلوة في الدار المغصوبة فالجمهور
تصح وقال القاضي لا تصح ويسقط الطلب عندها واحمد واكثر المتكلمين لا يصح
ولا يسقط لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بامره بالخياطة ونهيه عن مكان
مخصوص للجهتين وايضا لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلقين اذ لا مانع سواه اتفاقا
ولا اتحاد لان الامر للصلوة والنهي للغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن
حقيقتهما **اقول** هل يجوز كون الشيء واجبا حراما معا ولا بد قبل الخوض من تحرير محل النزاع
فنقول اما الواحد بالجنس فجائز فيه ذلك بان تجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله
وللشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة لان الفعل يحسن ويقبح لذاته فنرد الوجوب
والتحريم الي قصد التعظيم انما الكلام في الواحد بالشخص وذلك اما ان يتحد فيه
الجهة او يتعدد فان تحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة واجبا
حراما معا فذلك مستحيل قطعا الا عند بعض من يجوز تكليف المحال وقد منعه
بعض من يجوز ذلك نظرا الي ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو ينافي التحريم
انما البحث في الشيء الواحد بالشخص يكون له جهتان فيجب باحديهما ويحرم بالاخري
وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فيجب لكونها صلوة وتحرم لكونها غصبا فقال
الجمهور يصح الصلوة وقال القاضي لا تصح لكن يسقط الطلب عندها لا بها وقال
احمد واكثر المتكلمين والجبائي لا تصح ولا يسقط الطلب لنا ان السيد اذا امر عبده

بخياطة

بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه
مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ولنا ايضا انه لو لم تكن صحيحة لكان
لان متعلق الوجوب والحرمة واحد اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد
في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يعقل انفكاكه
عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتي لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق **قال**
واستدل لو لم تصح لما ثبت صلوة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد الاحكام
واجيب بانه ان اتحد الكون منع والا لم يفد لرجوع النهي الي وصف منفك واستدل
لو لم يصح لما سقط التكليف قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يامروهم
بقضاء الصلوات ورد بمنع الاجماع مع مخالفة احمد وهو اقعد بمعرفة الاجماع
اقول دليلان ضعيفان استدل لو لم تصح لما ثبت صلوة مكروهة ولا صيام مكروه
لان الاحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم يثبت
مع التحريم لم يثبت مع الكراهة اذ لا مانع الا التضاد الجواب ان الكون في الحيز واحد
في الصلوة وهو مامور به لانه جزء المامور به وفي الغصب هو منهي عنه لانه هو
الغصب فيتحد المتعلقان فان كان الصوم المكروه والصلوة المكروهة كذلك منع
صحتهما والا لم يفد اذ لا يلزم من الصحة حيث يرجع النهي الي وصف منفك فلا يتحد
المتعلق الصحة حيث يرجع الي الكون الذي هو ذاتي فيتحد المتعلق واستدل لو لم تكن
صحيحة لم يسقط بها التكليف قال القاضي وقد سقط اجماعا لانهم لم يامروا
المصلين في الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم الجواب منع الاجماع مع مخالفة
احمد وهو اقعد بمعرفة الاجماع فلو كان الاجماع لعرفه فلم يخالفه ولا يعني ان مخالفته
يمنع انعقاد الاجماع لجواز اجماع في عصر قبله او بعده **قال** قال القاضي والمتكلمون

لو صحت لاتحد المتعلقان لان الكون واحد وهو غصب واجيب باعتبار الجهتين
كما سبق قالوا لو صحت لصح صوم يوم النحر بالجهتين واجيب بان صوم يوم النحر
غير منفك عن الصوم بوجه فلا يتحقق جهتان او بان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد
الا بدليل خاص فيه اقول قال القاضي والمتكلمون في نفي صحتها لو كانت صحيحة لاتحد
متعلقا الامر والنهي واللازم منتف بيان الملازمة الكون جزء الحركة والسكون وهما جزءا
الصلوة فهذا الكون جزء هذه الصلوة فيكون مامورا به ثم انه بعينه هو الكون
في الدار المغصوبة فيكون منهيا عنه الجواب ان متعلقهما واحد لكن يتعدد با
عتبار جهتين فيه كما تقدم في مثال الخياطة وانه غير ممتنع قالوا ثانيا لو كانت صحيحة
لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع الا اتحاد المتعلق واعتبار
الجهتين يرفعه الجواب بوجهين احدهما ان صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم
لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة والغصب لامكان كل بدون الاخر وحاصله
تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه وثانيهما ان نهي التحريم ظاهر
في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا وقد يعتبر الجهتان لدليل شرعي خاص
يوجب مخالفة الظاهر فيصح بخلاف نهي الكراهة فانه ينصرف الى الوصف غالبا
قال واما من توسط ارضا مغصوبة فخط الاصولي فيه بيان استحالة تعلق الامر
والنهي معا بالخروج وخطاء ابي هاشم واذا تعين الخروج للامر قطع نفي المعصية
بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد ولا جهتين
لتعذر الامتثال اقول هذا كله فيما صح فيه الانفكاك وجمعهما المكلف باختياره واما
ما لا يكون كذلك كمن توسط ارضا مغصوبة فخط الاصولي فيه بيان امتناع
تعلق الامر والنهي معا بالخروج فانه تكليف محال وبيان خطاء ابي هاشم في قوله
بتعلقهما معا بالخروج واذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع

اي حاصل

اي حاصل بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه في الخروج من السرعة وسلوك
اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه قال
الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع الاتيان بالخروج وهو بعيد اذ لا معصية
الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتهض الدليل
عليه فان قيل فيه الجهتان فيتعلق الامر بافراغ ملك الغير والنهي بالغصب كالصلوة
في الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف
صلوة الغصب فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف قال مسئلة المندوب
مامور به خلافا للكرخي والرازي لنا انه طاعة وانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب
قالوا لو كان لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر ولما صح لامرتهم بالسواك قلنا المعنى
امر الايجاب فيهما اقول هاتان مسئلتان يتعلقان بالندب اوليهما ان المندوب
هل هو مامور به المحققون على انه مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي لنا
انه طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به ولنا ايضا اتفاق اهل اللغة على ان
الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك قالوا لو كان المندوب
مامورا به لكان تركه معصيه اذ لا معنى للمعصية الا مخالفة الامر وترك المامور به
يحققها وايضا لو كان مامورا به لما صح قوله عليه لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك لانه ندبهم اليه ولان الوجوب هو الذي يتضمن المشقة
دون الندب الجواب المعصية مخالفة امر الايجاب وقوله لامرتهم اي امر ايجاب
كلاهما على سبيل المجاز وانه وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه بالدليل الذي
ذكرنا قال مسئلة المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاد وهي لفظية اقول المندوب
ليس بتكليف لان التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة ومشقة وهو منتف قال
الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق ورد بانه في سعة من تركه

لعدم الالزام فان قال وجوب اعتقاد ندبيته تكليف قلنا ذلك حكم امر وبالجملة فالمسلة لفظية قال مسلة المكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب ويطلق ايضا على الحرام وعلى ترك الاولى اقول هذه مسلة ثانية تتعلق بالمكروه وفيها ثلثة ابحاث ١ انه منهي عنه في الاصح والكلام فيه كما في ان المندوب مامور به ٢ انه ليس بتكليف خلافا للاستاذ والكلام فيه ايضا كما في المندوب ٣ انه يطلق على معنيين اخرين غير ما تقدم احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا ثانيهما ترك الاولى يقال ترك صلوة الضحى مكروه وان لم يرد عنه نهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبة قال مسلة يطلق الجايز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا وعقلا وعلى ما استوى الامران فيه فيهما وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين اقول هذه مسايل تتعلق بالمباح ومن اسمايه الجايز وانه كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعا مباحا كان او واجبا او مندوبا او مكروها وعلى ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او متساوي الطرفين او مرجوحا وعلى ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبي وعلى المشكوك فيه في الشرع او العقل باعتبارين وهو استواء الطرفين وعدم الامتناع يعني انه كما يقال المشكوك فيه لما يستوي طرفاه في النفس يقال لما لا يمتنع في النفس اي لا تجزم بعدمه كما يقال في التعليلات وان غلب على الظن بعد فيه شك اي احتمال ولا يراد به تساوي الطرفين كذلك يقال هو جايز والمراد احدهما قال مسله الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة لنا انها خطاب الشارع قالوا انتفا الحرج وهو قبل الشرع اقول ثانية مسايل المباح الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن ننكر ان ذلك اباحة شرعية بل الاباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا قال مسله المباح غير مامور به خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح قال كل مباح ترك

حرام

حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وتاول الاجماع على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم جمعا بين الادلة واجيب بجوابين ١ انه غير متعين لذلك فليس بواجب وفيه تسليم ان الواجب واحد مما فعله فهو واجب قطعا ٢ الزامه ان الصلوة حرام اذا ترك بها واجب وهو يلتزمه باعتبار الجهتين ولا مخلص الا بان ما لا يتم الواجب من عقلي او عادي فليس بواجب وقول الاستاذ الاباحة تكليف بعيد اقول اختلف في المباح هل هو مامور به فنفاه الجمهور خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه فلا يكون مامورا به احتج الكعبي بان كل مباح ترك حرام فان السكوت ترك للقذف والسكوت ترك للقتل وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب وبهذا تم دليله فقوله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كانه جواب لسوال وهو انه ليس ترك الحرام نفس فعل المباح غايته انه لا يحصل الا به فاجاب بانه لا يضرنا فان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وبه يتم دليلنا والزم بان هذا الدليل والدعوى في مصادفة الاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى مباح وواجب ولا شي من المباح بواجب واجاب فان دليلنا قطعي فيجب تاويل الاجماع بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعا بين الادلة ولا يمتنع كون الشي مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه كما يكون الشي واجبا حراما باعتبارين وقد اجيب عن دليله بجوابين ١ لا نسلم انه لا يتم الواجب الا به وذلك انه غير متعين لذلك لامكان الترك بغيره وهو ضعيف لان فيه تسليم ان الواجب احدها لا بعينه فما يفعل فهو واجب قطعا غاية ما في الباب انه واجب مخير لا معين وهو لم يدع الا اصل الوجوب ٢ انه يلزمك ان يكون يكون الصلوة حراما اذا ترك بها واجب لان سبب الحرام حرام وهو ايضا ضعيف

فانه لا يلزمه باعتبار الجهتين كما تقدم والجواب الحق الذي لا مخلص منه لا يمنع كون ما لا يتم الواجب الا به من ضروراته العقلية والعادية واجبا كما تقدم ثم قال الاستاذ الاباحة تكليف ولا يخفى بعده او نحمل على انه يتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقاد اباحته قال مسئلة المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا ماذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح اقول ظن قوم ان المباح جنس للواجب وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم لنا ان المباح لو كان جنسا للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه قالوا الماذون في الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زايد وهو انه غير ماذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك والجواب لا نم ان ذلك حقيقة المباح بل ذلك جنسه وفصله انه ماذون في تركه وبه يمتاز عن الواجب فلا يصدق عليه قال مسئلة خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية كالاسكار والملك والضمان والعقوبات وبالمانع للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان كان المستلزم عدمه فهو الشرط فيهما كالقدرة على التسليم او الطهارة اقول الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم فلله تع في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنى له وينقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكاسباب الملك والضمان والعقوبات ولولا تصريحه بذلك في المنتهى لم يبعد جعلها امثلة للاسباب لاقترانها بالسكر وانما هو سبب ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا

وهو ينقسم الى ما هو مانع للحكم ومانع للسبب اما المانع للحكم فهو ما يستلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه لو وجد واما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة للفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته ان عدمه يستلزم لعدم الحكم كما ان المانع وجوده يستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه ينافي حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلوة قال واما الصحة والبطلان او الحكم بهما فامر عقلي لانها اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشرع والبطلان والفساد نقيضها الحنفية الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه واما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا اقول لفظ الصحة والبطلان يستعمل في العبادات تارة وفي المعاملات اخرى اما في العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة امر الشرع وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء ولا يقال القضاء حينئذ لم يجب فكيف يسقط لانا نقول المراد رفع وجوبه وهو مناقشة لفظية واما في المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها عليها ولو فسرناها في العبادات به رجع الخلاف الى الخلاف في ثمرتها لكان حسنا والبطلان نقيضها فيهما والفساد مرادف البطلان وقالت الحنفية ان البطلان في المعاملات هو الامر الغير المشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد المشروع باصله دون وصفه كالربوا ولذلك قالوا اذا طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد وان ثبت لهم ذلك لم يناقشهم في التسمية اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع وانكر ذلك اذ بعد ورود امر الشرع بالفعل كون الفعل موافقا للامر

او مخالفا فكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج
الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو لكونه موديا للصلوة وتاركا
لها سواء بسواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع
في شيء بل هو حكم عقلي مجرد ومنها الرخصة وما شرع من الاحكام لعذر مع قيام
المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان
التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فا
العزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه او خصص من دليل محرم ثم
الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كالقصر في السفر او مباحا
كالفطر في السفر المحكوم فيه الافعال شرط المطلوب الامكان ونسب خلافه

قال الى الاشعري والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع لنا لو صح التكليف
بالمحال لكان مستدعى الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله
فرعه لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر خلاف ماهيته وهو محال فان قيل لو لم يتصور لم يعلم
احالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره قلنا الجمع المتصور جمع
المختلفات وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا فان
قيل يتصور ذهنا للحكم عليه ولا في الخارج قلنا فيكون الخارج مستحيلا والذهن بخلافه
وايضا يكون الحكم بالاستحالة على ما ليس مستحيل وايضا الحكم الخارج يستدعي تصوره في
الخارج

اقول فرغ من ابحاث الحكم وشرع في المحكوم فيه وهو افعال
المكلفين وذكر مسائل هذه الاولى منها شرط المطلوب الامكان فلا يجوز
طلب المحال والتكليف به عند المحققين ونسب
خلافه الى الاشعري ولم يثبت تصريحه به والاجماع

منعقد

والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع لغيره
لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول واللازم باطل
اما الملازمة فان التكليف به هو الطلب وهو استدعاء الحصول واما بطلان
اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصور الوقوع وما
توقف عليه فاذا انتفى انتفى وانما قلنا لا يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور
مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن
ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم
ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه
انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكل ما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا
اربعة ليست باربعة فالمتصور لنا اربعة وليس باربعة هذا فان قيل
لو لم يتصور المستحيل لم يتصور الجمع بين الضدين فامتنع العلم باحالة الجمع
بين الضدين لان احالة الجمع بينهما صفة الجمع بينهما والعلم بثبوت الصفة للشيء
فرع تصور ذلك الشيء قلنا نحن لا ندعي انتفاء تصور المستحيل مطلقا بل انتفاء
تصوره مثبتا وهو اخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والذي ذكرتم
يستدعي تصوره مطلقا لا تصوره مثبتا فلا يضرنا وبيانه ان المتصور هو الجمع
بين المختلفات كالسواد والحلاوة وهو المحكوم بنفيه عن الضدين فقد تصور
في الضدين منفيا لا مثبتا فان قيل المستحيل متصور ثبوته ذهنا لانا نحكم
عليه بالحكم الثبوتي بانه معدوم ومستحيل وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في
نفسه فهو ثابت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وذلك كاف في طلبه قلنا ما
ذكرتم باطل لوجوه ا انه يكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه وهو المتصور
فلا يكون المستحيل هو المتصور ب ان الحكم بالامتناع على المتصور وقد ذكرت

لان ذلك هو الزهني لا ان الحكم بالامتناع على المتصور قد ذكرت انه هو غير ممتنع فقد
حكمت بالامتناع على ما ليس بممتنع م ان تصوره ذهنا لا يكفيكم ولا يضرنا لان حكم
الذهن على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره للخارج وقد بينا انه لا يتصور
لانه تصور للامر على خلاف حقيقته قال المخالف لو لم يصح لم يقع لان العاصي مامور
وقد علم الله تعالى انه لا يقع واخبر انه لا يؤمن وكذلك من علم بموته ومن نسخ عنه
قبل تمكنه ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل وهو ح غير مكلف فقد كلف غير
مستطيع ولان الافعال مخلوقة لله تعالى ومن هذين نسب تكليف المحال الى الا
شعري واجيب بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه فهو غير محل
النزاع وبان ذلك يستلزم ان التكليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل
بالاجماع قالوا كلف ابا جهل تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه انه
لا يصدقه فقد كلفه بانه يصدقه في انه لا يصدقه وهو مستلزم انه لا يصدقه
والجواب انهم كلفوا بتصديقه واخباره رسوله كاخبار نوح عليه ولا يخرج
الممكن عن الامكان بخبر او علم نعم لو كلفوا بعد علمهم لا يثبت فايدة التكليف
ومثله غير واقع اما الفريقين ولهم يجوزوا تكليف المحال وجهان قالوا اولو لم يصح
تكليف المحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى
قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في قوله
سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم كذبه
وكذلك من علم موته قبل تمكنه من الفعل المامور به فانه يمتنع منه الفعل وكذلك
من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل امتثالا ولان المكلف لا قدرة
له الا حال الفعل كما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري وهو ح غير مكلف فان
التكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل متقدم عليه انه لا يتصور الا في المستقبل

فهو حال التكليف غير مستطيع ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت في الكلام
من مذهب الاشعري ومن هذين الاصلين وهو قول الاشعري ان القدرة مع الفعل
وان افعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى نسب تكليف المحال الى الاشعري والا فهو
لم يصرح به والجواب وجهان ا ان ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه
من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما فهو غير محل النزاع ٢
انه يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانه انه ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف
بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما واما ما كان
تعين وامتنع الاخر وللدليلين الاخيرين واما الموت والنسخ والاخبار فلا تعم وكون
كل تكليف تكليفا بالمستحيل باطل بالاجماع لان من جوز التكليف بالمحال لم يقل
بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعممه قالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه كلف
ابا جهل ونحوه بالايمان وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه
فقد كلفه بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال لان تصديقه في انه لا يصدقه
يستلزم انه لا يصدقه اذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما اخبر به الجواب
انهم لم يكلفوا الا التصديق وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم
الله انهم لا يصدقونه كعلمه بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره لنوح عليه
بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن لا انه اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن
عن الامكان بخبر او علم نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون
لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء
فايدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم ولذلك لو علموا لسقط
منهم التكليف قال مسلة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف قطعا
خلافا لاصحاب الراي وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع

لنا لو كان شرطا لم يجب صلوة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل النية
ولا اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعا قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل
النزاع قالوا لو صح لامكن الامتثال وفي الكفر لا يمكن وبعده يسقط قلنا يسلم ويفعل
كالمحدث الوقوع ومن يفعل ذلك ولم يكن من المصلين قالوا لو وقع لوجب القضاء
قلنا القضاء بامر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي
اقول لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف
بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الراي وابي حامد الاسفرايني
والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع
انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان اولا وهم يفعلون
ذلك والاكثر على جوازه تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة ولانه اذا ثبت فيه ثبت في
الجميع لعدم القائل بالفصل لاتحاد الماخذ والنظر اما في جوازه او في وقوعه اما
الجواز فقطعي واما الوقوع فالظاهر وقوعه لنا مقامات الجواز قطعا ودليله انه
لو كان حصول شرط الفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجنب
لانتفاء شرطها وهو الطهارة ولم تجب الصلوة قبل النية لانها شرطها وقد انتفت
ولا الله اكبر قبل النية ولا اللام من الله قبل الهمزة لذلك وكل ذلك معلوم البطلان
بالضرورة قالوا اولا لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لان الصحة موافقة الامر واللازم
منتف اتفاقا الجواب انه غير محل النزاع اذ لا نريد انه مامور بفعلها حالة كفره
نعم يصح منه بان يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث قالوا ثانيا لو صح التكليف به لامكن
الامتثال وانه لا يمكن اما الاولى فلان الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه واما
الثانية فلان الامتثال اما في الكفر ولا يمكن فيه واما بعده ولا يمكن لسقوط الامر عنه
والامتثال فرعه الجواب انه في الكفر يمكن بان يسلم ويفعل كالمحدث غايته انه مع الكفر

لا يمكن

لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم
قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه ٢ الوقوع ظاهر ودليله قوله تعالى ومن
يفعل ذلك يلق اثاما وهو عام للعقلاء وقوله تعالى حكاية عن الكفار قالوا ما
سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين صرح بتعذيبهم بترك الصلوة ولا
يحمل على المسلمين كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين لان قوله
ولم نك نطعم المسكين ينفيه قالوا لو وقع التكليف بها لوجب القضاء ولا يجب اتفاقا
الجواب منع الملازمة لان القضاء انما يجب بامر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف
ولا صحته ربط عقلي فلا يستلزمه احدهما قال مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به
في النهي كف النفس عن الفعل وعن ابي هاشم وكثير نفي الفعل لنا لو كان لكان مستدعى
حصوله منه ولا يتصور لانه غير مقدور له واجيب بمنع انه غير مقدور له كاحد
قولي القاضي ورد بانه كان معدوما واستمر والقدرة تقتضي اثرا عقلا وفيه نظر
اقول اكثر المتكلمين على ان كل مكلف به فعل فالمكلف به في النهي وهو الترك فعل ايضا
وهو كف النفس عن الفعل خلافا لابي هاشم وكثير فانهم قالوا قد يكون نفي الفعل
وهو مكلف به في النهي لنا لو كان نفي الفعل مكلفا به لكان مستدعى حصوله منصوصا
وقوعه منه لامره ولا يمكن ذلك لانه غير مقدور له وقد اجيب عنه بانا لا نسلم انه غير
مقدور لان القدرة نسبتها الى الطرفين سواء فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن
الفعل مقدورا وهذا احد قولي القاضي واعترض عليه بوجهين احدهما انه كان
معدوما قبل واستمر وما ثبت قبل القدرة فلا يكون اثرا للقدرة المتاخرة وثانيهما ان
القدرة لا بد لها من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا له لانه نفي محض وعدم صرف
ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الاول ويكون معناه اذا كان العدم مستمرا لم يصلح
اثرا للقدرة لان القدرة لا بد لها من اثر يستند اليها ويحدث بها وفيه نظر وهو

انا لانوان استمراره لا يصلح اثرا للقدرة اذ يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر وا
ايضا يكفي في طرف النفي اثرا انه لم يشاء فلم يفعل واما وجوب ان يفعل شيئا فمصادرة
علي المطلوب قال مسئلة قال الاشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه ومنعه
الامام والمعتزلة وان اراد الشيخ ان تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده ايضا وان اراد ان
تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال ولعدم صحة الابتلاء فينتفي
فائدة التكليف قالوا مقدور بالاتفاق فيصح التكليف به قلنا بل ممتنع بما ذكرناه
اقول التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا وهل هو باق
حال حدوثه لا ينقطع قال الاشعري به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة ولا يتحقق مع الشيخ
ما يصلح محلا للنزاع فنقول ان اراد ان تعلقه لنفسه فلا ينقطع فحق لكنه لا ينقطع
بعد حدوثه كما لا ينقطع معه لان حقيقة التكليف انه تكليف بالفعل وطلب له سواء
اعتبر حال حدوث الفعل وقبله او بعده وقد قال بانه ينقطع بعد الفعل وان
اراد ان تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد
الموجود وهو م ولانه ينتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند
التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا قالوا الفعل مقدور اي حين
الفعل بالاتفاق لانه اثر القدرة فيوجد معها واذا كان مقدورا فيصح التكليف به
لانه لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى الجواب لا نسلم ان المقدور يصح التكليف به
وانه لا مانع غيره بل ما ذكرناه من لزوم التكليف بايجاد الموجود وانتفاء الابتلاء
مانع قال المحكوم عليه المكلف مسئلة الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوز
المستحيل لعدم الابتلاء لنا لو صح لكان مستدعي حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح
تكليف البهيمة لانهما سواء في عدم الفهم قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق
السكران وقتله واتلافه واجيب بان ذلك غير تكليف بل من قبيل الاسباب كقتل

الطفل

الطفل واتلافه قالوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قلنا يجب تاويله اما بمثل لا تمت وانت
ظالم واما ان المراد الثمل المنعه التثبت كالغضب اقول شرع في المحكوم عليه وهو المكلف
وذكر مباحثه في مسائل اوليها هذه وهي ان فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف
عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المح لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به
بعض من جوز تكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا
لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعي حصول الفعل منه على قصد الطاعة
والامتثال كما تقدم وانه مح اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا
للامر قوله امتثالا لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فنبه
ان ذلك غير كاف في سقوط التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك
اذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه به ولا يكون تكليف محال ولنا ايضا لو صح لصح تكليف
البهايم اذ لا مانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس بمانع لتحققه في صورة
النزاع مع التكليف قالوا اولا لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق
السكران وقتله واتلافه وكلف بموجبها الجواب انه ليس من قبيل التكليف بل من قبيل
ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الضمان
والدية من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعا بل كربط وجوب الصوم بشهود
الشهر قالوا ثانيا قال الله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
فهذا امر لمن لا يعلم ما يقول ومثله لا يفهم ما يقال له قطعا فقد كلف من لا يفهم التكليف
الجواب انه ظاهر في مقابلة قاطع فيجب تاويله وله تاويلان ١ انه نهي عن السكر عند
ارادة الصلوة نحو لا تمت وانت ظالم اذ معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم ٢ انه
نهي الثمل الثابت العقل وسمي الثمل سكرا لانه يؤدي الى السكر غالبا وحكمة نهيه
انه يمنعه التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اي حتى

هذه اوليها

نعلم علا كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية قال مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعدوم
لم يرد تنجيز التكليف وانما اريد التعلق العقلي لنا لو لم يتعلق به لم يكن ازليا لان من
حقيقته التعلق وهو ازلي قالوا امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال قلنا
محل النزاع وهو استبعاد ومن ثمه قال ابن سعيد انما يتصف بذلك فيما لا يزال
وقال القديم الامر المشترك واورد انها انواعه فيستحيل وجوده قالوا يلزم
التعدد قلنا التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا اقول
اختص اصحابنا من بين الناس بان الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرحوا بان المعدوم مكلف
وقد شدد ساير الطوايف النكير عليه قالوا اذا امتنع في النايم والغافل ففي المعدوم
اجدر وانما يرد ذلك لو اريد به تنجيز التكليف في حال العدم بان يطلب منه
الفعل في حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم ولم يرد به ذلك بل
اريد به التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرايط التكليف
توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لنا لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم
لم يكن التكليف ازليا واللازم باطل اما الملازمة فلان من حقيقة التكليف التعلق
اذ لا يتحقق حقيقة التكليف الا به فاذا كان التعلق حادثا كان التكليف حادثا
واما بطلان اللازم فلان كلامه ازلي لامتناع قيام الحوادث بذاته ومنه امر ونهي
وخبر وغيرها والامر والنهي تكليف قالوا يلزم امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود
وانه محال الجواب لا نسلم انه محال فانه نفس محل النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد
في محل النزاع وانه لا يجدي نفعا والاجل انه مستبعد اوالاجل لزومها من غير متعلق
قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا واستخبارا وانما
يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم هو المشترك بين هذه الاقسام وهذه
الاقسام حادثة واورد عليه ان هذه الاقسام انواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد

الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام واعلم ان ابن سعيد يمنع
كونها انواعه بل عوارضه بحسب التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق
من حقيقته وله تحقيق وتدقيق في الكلام قالوا ثانيا الامر للمعدوم فرع تقدم الكلام
بانسامه وانه مح لانه يلزم تعدد القديم باعتبار انواعه وافراده فان التعلق بزيد
غير المتعلق بعمرو الجواب ان التعدد ههنا بحسب تعدد المتعلقات وانه تعدد
اعتباري لا يوجب تعددا وجوديا وذلك هو المحال مثاله الابصار فانه وصف
واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات انما يتعدد تعلقه والوصف واحد
قال مسئلة يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك
يعلم قبل الوقت وخالف المعتزلة والامام ويصح مع جهل الامر اتفاقا لنا لو لم يصح
لم يعص احد ابدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة او حادثة وايضا
لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه بعده ومعه ينقطع وقبله لا يعلم فان فرضه متسعا
فرضناه زمنا زمنا فلا يعلم ابدا وذلك باطل وايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب
الذبح والمنكر معاند وقال القاضي الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن
المعتزلة لو صح لم يكن الامكان شرطا فيه واجيب بان الامكان المشروط ان يكون مما
يتاتى فعله عادة عند وقته واستجماع شرايطه والامكان الذي هو شرط الوقوع
محل النزاع وايضا يلزم ان لا يصح مع جهل الامر قالوا لو صح لصح مع علم المامور واجيب
بانتفاء فايدة التكليف وهذا يطيع ويعصي بالعزم وبالبشر وبالكراهة اقول الفعل
الذي ينتفي شرط وقوعه عند دخول وقته ان جهل الامر انتفاءه صح التكليف به
اتفاقا وان علم انتفاءه فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح ولذلك يعلم التكليف قبل
دخول الوقت وان لم يعلم وجود شرطه وتمكنه في الوقت ولولا ان تحقق الشرط في الوقت
ليس شرطا في التكليف لما علم قبل وقته اذ الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وقال

الامام والمعتزلة لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل
بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه من ارادة
قديمة او حادثة فلا تكليف به فلا معصية ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم
باطل اما الاولى فلانه مع الفعل وبعده سواء فعل او عصى ينقطع التكليف وقبله
لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا فان قيل يعلمه قبل الفعل اذا كان في
متسعا وقد وجد شرطه عند دخول الوقت وانه كاف في تحقق التكليف قلنا فنفرضه
زمنا او نردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه او بعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى
بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يأثم بالترك فلا تكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة
ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو
عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء وقد انكر قوم
العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضي وهو مخالف للاجماع
على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل وتحققه وجوب الشروع فيه بنية
الفرض اجماعا للمعتزلة وجهان قالوا اولا لو صح التكليف بما علم عدم شرطه وما عدم
شرطه غير ممكن لزم ان لا يكون الامكان شرطا في التكليف واللازم منتف لما مر في مسئلة
تكليف المحال والجواب بوجهين ا ان الامكان الذي هو شرط التكليف ان يكون مما يتأتى
فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذي هو شرط
التكليف ان يكون مما يتأتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه وهو غير
الامكان الذي هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه بالفعل فان عنيت
بقولك لم يكن الامكان شرطا الاول منعناه فان عدم الشرط لا ينافيه او الثاني
التزمناه لانه عين محل النزاع ٢ انه يلزم مما ذكرتم ان لا يصح التكليف مع جهل
الامر بعدم الشرط كما في الشاهد اذ عدم الامكان بالنسبة الى المأمور مشترك ولا اثر فيه

لعلم

الادلة الشرعية

والقياس

لعلم الآمر وجهله قالوا ثانيا لو صح مع علم الامر بعدم الشرط لصح مع علم المأمور به واللازم
بط اما الاولى فلان لا مانع من الصحة يقدر غير كونه غير متصور حصوله وانه لا يصلح
مانعا كما في صورة النزاع واما الثانية فبالاتفاق الجواب لا نسلم انه لا مانع الا ما ذكرتم
بل هنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور به بانتفاء الشرط وهو الا
بتلاء بخلاف ما اذا جهل هو وعلم الآمر فانه يمكنه الفعل لو وجد الشرط فيصير
مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك وبالبشر به وبالكراهة له قال الادلة
الشرعية الكتاب والسنة و والاستدلال وهي راجعة الى الكلام النفسي وهو نسبة
بين مفردين قائمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضروري ولو لم يقم به لكانت النسبة
الخارجية اذ لا غيرهما والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه متوقفة
اقول قد فرغ من المبادي وشرع في الادلة الشرعية وهي خمسة الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاستدلال لان الدليل وحي وغيره والوحي ما متلو
وهو القران اولا وهو السنة وغيره ان كان قول كل الامة فالاجماع وان كان مشاركة
فرع الاصل في علة الحكم فالقياس والا فالاستدلال واعلم ان الخمسة راجعة الى الكلام
النفسي اذ لولا دلالتها عليه لما كان فيه حجة والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة
بالمتكلم اما تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري واما انها النسبة
القائمة بالنفس فلانها لو لم تقم به لكانت هي الخارجية واللازم منتف اما الملازمة
فلان لا مخرج عنهما فان الثابت ثابت اما في النفس واما خارج النفس فاذا انتفى احدهما
تعين الاخر واما انتفاء اللازم فلان الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين
لان نسبة القيام الى زيد اذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء عقل زيد والقيام ام لا
وهذه متوقف حصولها على تعقل المفردين فتتغايرتا قال الكتاب القران وهو الكلام
المنزل للاعجاز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصاحف تواترا حد للشيء

بما يتوقف عليه لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القران اقول الكتاب اسم للقرآن
غلب عليه من بين الكتب في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف اهل العربية
والقران هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج الكلام الذي لم ينزل والذي
نزل لا للاعجاز كساير الكتب السماوية والسنة والمراد بالسورة البعض المترجم
اوله وآخره توقيفا وقوله بسورة منه اذا اجري على ظاهره فلاخراج بعض
القران فان التحدي وقع بسورة من كل القرآن اي سورة كانت غير مختصة
ببعض وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فليتناول كل القرآن
وكل بعض منه وهذا اقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القران الذي هو دليل
في الفقه واعلم انه اذا اراد تصوير مفهوم لفظ القران فهو صحيح وان اراد التميز
فهو مشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة تتوقف على معرفة
فيلزم الدور وقال قوم منهم الغزالي هو ما نقل بين دفتي المصحف تواترا وقولهم
هذا حد للشيء بما يتوقف معرفته على معرفته لان المصحف ليس الا ما كتب فيه
القران ولا يتميز عن ساير الصحف الا بما كتب فيه فالعلم بان مصحفا وبان هذا نقل
بين دفتيه تواترا فرع تصور القران فتعريفه به دوري وقد يقال نحن بعد ما علمنا
ان ههنا ما نقل بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر
نحو ثلاثة ايام متتابعات اردنا تخصيص الاسم بالقسم الاول دون الاخيرين ليعلم
ان ذلك هو الدليل وعليه الاحكام من منع التلاوة والمس محدثا والا فهو اسم علم
شخصي والتعريف لا يكون الا للحقايق الكلية بل قد نبهنا على انه ضابط معرفة التواتر
في متون الصحف وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف وهو الحق قال
مسئله ما نقل آحادا فليس بقران للقطع بان العادة يقضي بالتواتر في تفاصيل
مثله وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم

من الجانبين

من الجانبين منعت من التكفير والقطع انها لم يتواتر في اوائل السور قرانا فليست بقرآن
فيها قطعا كغيرها وتواترت بعض آية في النمل فلا يخالف قولهم مكتوبة بخط المصحف وقول
ابن عباس سرق الشيطان من الناس اية لا يفيد لان القاطع يقابله قولهم لا يشترط
التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القران المكرر
وجواز اثبات ما ليس بقران منه مثل ويل وفباي آلاء لا يقال نحن نجوز ولكنه اتفق تواتر
ذلك لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم نقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع
بانه لا يجوز والدليل عليه ما مضى ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل
اقول ما نقل احادا فليس بقران لان القران مما يتوفر الدواعي على نقله لما تضمنه
من التحدي والاعجاز ولانه اصل ساير الاحكام والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل
ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرانا قطعا وبهذا الطريق يعلم ان القران
لم يعارض فان قيل لو وجب تواتره وقطع بنفي ما لم يتواتر لكفرت احدى الطائفتين
الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم واللازم منتف اما الاولى فلانه ان
تواتر فانكاره نفي للضروري كونه من القران والا فاثبات للضروري عدم كونه من
القران وكلاهما مظنة التكفير مكان يقع تكفير من جانب عادة كمنكر احد الاركان
او مثبت ركن اخر واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل وللاجماع على عدم التكفير
من الجانبين الجواب لا نسلم الملازمة وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة
قوية تخرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة من
الطرف الآخر فلا يلزم التكفير فان قيل فما الحق في بسم الله امن القران هي ام لا قلنا انها
ليست من القران في اول سورة اصلا بدليل انه لم يتواتر انه من القرآن في اوائل
السور فلا يكون قرانا في اوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله وبهذا
الطريق قطعنا بان غيرها مما لم يذكر في القران ليس منه وانها تواترت بعض اية في سورة

النمل قال الله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ولذلك لم يخالف
فيه مخالف قالوا انها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغ في توصيتهم بتجريد القران عما سواه
حتى لم يثبتوا آمين ومنع نوم النجم وايضا قال ابن عباس رضي الله عنهما في شان
البسملة سرق الشيطان من الناس اية والجواب عنهما انه لا يفيد قطعا وهو ظاهر
ولا ظنا لانه في مقابلة القاطع والظني يضمحل اذا قابله القطعي ومما يقال الاول
منهما قطعي لان العادة يقضي في مثله بعدم الاتفاق وكان لا يكتبها بعض او ينكر على
كاتبها ولو نادرا وقد قيل على قولنا العادة يقضي بتواتر تفاصيل مثله لا نسلم
ذلك نعم يشترط تواتر مثله في محل ما واما تواتره بعينه في المحل المخصوص فلا
وهذا ضعيف لانه يستلزم جواز سقوط كثير من القران مما ثبت في محل ولم يتواتر
اكتفاء بذلك عن تواتره في المحل وايضا يستلزم جواز كون بعض القران المكرر قد اثبت
مع انه ليس بقران في المحل مثل فويل للمكذبين فباي الاء ربكما تكذبان لانه تواتر في محل
فيجوز نقله في غيره مكررا لا يقال جواز العدم لا يمنع الوقوع والوقوع لا يوجب الوجوب
فيقال اتفق تواتر ذلك المكرر مع انه لو لم يتواتر كان جائزا لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك
الاصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله لا حصل الجزم بانتفاء السقوط مما
لا يتصور اتفاق تواتره كما في الاثبات لكنها انقطع بذلك بحيث لا يقبل التشكيك
وايضا فالدليل ناهض على وجوب تواتر تفاصيل مثله مما يتوفر الدواعي على نقله
وسياتي وايضا فيلزم جواز ذلك في المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة فان من
اخذ يلحق بالمصحف ايات مكررة مما يثبت مثله ويسقط بعض المكررة عد مجنونا
او زنديقا ومما يقال لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرانا فيه لم يلزم ما ذكر
وايضا فهذا لا ينفي قول من قال انها اية انزلت وامر بالفصل بها بين السور
لا انها اية من كل سورة فهي اية وثلث عشرة اية وهو قريب وما يروى من قول

الشافعي

الشافعي انها اية في الفاتحة والخلاف في غيرها فيه تحكم قال مسئلة القراآت السبع
متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة ونحوه لنا لو لم
يكن لكان بعض القران غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص احدهما تحكم
باطل لاستوائهما اقول القراآت السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين
والامالة وتخفيف الهمزة ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر
اللفظ نحو ملك ومالك وهذا متواتر والا لكان غير متواتر وهو من القران فبعض
القران غير متواتر وقد بطل لامر ولا يمكن ان يصار الى احدهما بعينه فيقال انه هو
المتواتر دون الاخر وذلك الواحد هو القران لانه تحكم باطل لاستوائهما بالضرورة قال
مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام ثلثة ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة
لنا ليس بقران ولا خبر يصح العمل قالوا ان تعين احدهما فيجب قلنا فيجوز ان يكون مذهبا
وان سلم فالخبر المقطوع بخطائه لا يعمل به ونقله قرانا خطأ اقول لا يجوز العمل بالقراءة
الشاذة عندنا مثل ما نقل في مصحف ابن مسعود رضي الله فصيام ثلثة ايام متتابعات
وقد احتج به ابو حنيفة رحمة الله فاوجب التتابع لنا انه ليس بقران لعدم تواتره
ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل والعبرة بكلام هو غيرهما فلا
حجة فيه اصلا قالوا لا بد ان يكون قرانا او خبرا ورد بيانا فان ظن قرانا فالحق به فان
غير الخبر الوارد لذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به الجواب المنع لجواز ان يكون
مذهبا سلمنا لكن متى يثبت العمل بالخبر مطلقا او اذا لم يمكن تخطاءه قطعا الاول ممنوع والثاني
مسلم ولا يفيد لان هذا خطاء قطعا اذ نقل قرانا وليس بقران فلم تقع الثقة قال المحكم
المتضح المعنى والمتشابه مقابله اما للاشتراك او الاجمال او ظهور تشبيه والظاهر الوقف
على والراسخون في العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد اقول في القران محكم ومتشابه
قال الله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فالمحكم هو المتضح المعنى

سوا كان نصا او ظاهرا والمتشابه غير المتضح المعنى وعدم اتضاحه قد يكون للاشتراك نحو ثلثة
قروء او للاجمال ويعني به غير الناشي من الاشتراك بقرينة سبق الاشتراك نحو ان تذبحوا
بقرة او لان ظاهره التشبيه مثل بيدي بيمينه ويستهزئ ومنهم من قال المحكم ما استقام
نظمه للافادة وهو حق لكن مقابله من المتشابه يكون هو ما اختل نظمه لعدم الافادة فمنهم
من صار اليه للوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله ويجعل والراسخون في العلم مستانفا والظاهر
خلافه وان الوقف على والراسخون في العلم فيعلمون تاويله وذلك لان الخطاب بما لا يفهم
بعيد وان كان لا يمتنع على انه لا يقال يلزم تخصيص الحال وهو يقولون بالمعطوف والاصل
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات لانا نقول بمخالفة الظاهر اهون
من الخطاب بما لا يفهم اصلا قال السنة مسئلة الاكثر على انه لا يمتنع عقلا على الانبيا
معصية وخالف الروافض والمعتزلة الا في الصغائر ومعتمدهم التقبيح العقلي والاجماع
على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على الصدق
وجوزه القاضي غلطا وقال دلت على الصدق اعتقادا واما غيره من المعاصي فالا
جماع على عصمتهم من الكبائر والصغائر الخسيسة والاكثر على جواز غيرهما اقول فرغ
من ابحاث الكتاب وهذه ابحاث السنة والسنة لغة الطريقه والعادة واصطلاحا
في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ما صدر عن الرسول غير القران من فعل
او قول او تقرير ثم الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا على الانبيا قبل الرسالة
ذنب من كبيرة او صغيرة وخالف الروافض في ذلك فمنعوا جواز الذنب مطلقا
وخالفت المعتزلة فمنعوا جواز الذنب الا في الصغائر فانهم لم يخالفونا فيها
فجوزوها كما جوزنا ومعتمد الفريقين في ذلك اذ فيه هضما واحتقارا فينفر الطباع
عن اتباعهم فيخل بالحكمة من بعثتهم وذلك قبيح عقلا وقد عرفت بطلان قاعدة
التقبيح العقلي واما بعد الرسالة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام

السنة

لدلالة

لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون لما مر من دلالة
المعجزة على الصدق فمنع القاضي دلالته على الصدق مطلقا بل على الصدق اعتقادا
فجاز الكذب غلطا واما غير الكذب من الذنوب فان كان من الكبائر او من الصغائر
الخسيسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة مما ينفر الطبع فالاجماع على عصمتهم منها
وان كان من غيرها فالاكثر على جوازه ومنعه الاقل وتقريره في الكلام قال مسئلة
فعله عليه السلام ما وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب او تخصيصه
كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على اربع نساء واضح
وما سواه ان وضح انه بيان بقول او قرينة مثل صلوا وخذوا وكالقطع من الكوع والغسل
الى المرافق اعتبر اتفاقا وما سواه ان علمت صفته فامته مثله وقيل في العبادات
وقيل كالم يعلم وان لم يعلم فالوجوب والندب والاباحة والوقف والمختار ان ظهر قصد
القربة فندب والا فمباح لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله صلى الله عليه
وسلم المعلوم صفته وقوله تعلى فلما قضى الى اخرها واذا لم يعلم وظهر قصد القربة
ثبت الرجحان فيلزم الوقوف عنده والوجوب زيادة لم يثبت واذا لم يظهر فالحل
والوجوب والندب زيادة لم يثبت وايضا لما نفى الحرج بعد قوله زوجناكها فهمت
الاباحة مع احتمال الوجوب والندب اقول فعله صلعم ان وضح فيه امر الجبلة
كالقيام والقعود والاكل والشرب فواضح انه مباح له ولامته فلا خلاف فيه وان
ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والاضحى والوتر والمشاورة وتخيير نسائه فيه
واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع نسوة فواضح ايضا انه لا يشاركه فيه
لامة فلا خلاف فيه واما ما سواهما فان عرف انه بيان لنص علم جهته من الوجوب
والندب والاباحة اعتبر على جهة المبين ومن كونه خاصا وعاما اتفاقا ومعرفة
كونه بيانا اما بقول واما بقرينة فالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا كما

رابعها فيه اصلي والقرينة مثل ان يقع الفعل بعد اجمال كقطع يد السارق من الكوع دون
المرافق والعضد بعد ما نزل قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والغسل
الى المرافق بادخال المرافق واخراجها بعد ما نزلت فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق واما
ما سواه اي ما لا يعرف انه بيان فان علمت صفته من الوجوب والندب والاباحة فامته
مثله في ذلك وقال ابو علي بن خلاد امته مثله في العبادات خاصة دون غيرها وقيل
هو كما لم يعلم جهته وها هو يذكر حكمه فنقول وان لم يعلم جهته بالنسبة اليه صلى الله
تعالى عليه وسلم فبالنسبة الى الامة فيه اربعة مذاهب الوجوب والندب والاباحة
والوقف والمذهب خامس وهو المختار عند المصنف وهو التفصيل بانه ان ظهر قصد
القربة فالندب والا فالاباحة فهنا مقامات انما علم جهته فامته فيه مثله وان لم
يعلم جهته فان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة لنا في المقام الاول القطع بان
الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة
وايضا فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تحقيقا لمعنى التاسي وهو
فعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل وايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا
كها لكيلا على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزوج
النبي الى ذلك في حق المومنين وفي المقام الثاني انه اذا ظهر قصد القربة ظهر الرجحان
فحكم به والمنع من الترك زيادة لم يثبت الا بدليل والاصل عدمه فثبت الرجحان بدون
المنع من الترك وهو الندب واذا لم يظهر قصد القربة ظهر الجواز لبعد المعصية
والوجوب والندب بالاصل وايضا لما نفي الحرج في قوله زوجناكها مع احتمال الوجوب
والندب ولم يثبتهما فهم منه ان مقتضى فعله الاباحة دونهما قال الموجبون ما
آتاكم اجيب بان المعنى ما امرك لمقابلة وما نهاكم قالوا فاتبعوه اجيب في الفعل على
الوجه الذي فعله او في القول او فيهما قالوا لقد كان الى اخرها اي من كان يومن فله فيه

اسوة

اسوة قلنا معنى التاسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله قالوا خلع نعله فخلعوا فاقرهم
على استدلالهم وبين العلة قلنا لقوله صلوا ولفهم القربة قالوا لما امرهم بالتمتع
تمسكوا بفعله قلنا لقوله خذوا ولفهم القربة قالوا لما اختلفوا في الغسل بغير
انزال سال عمر عائشة فقالت فعلت انا ورسول الله فاغتسلنا قلنا انما استفيد
من اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ولانه بيان وان كنتم جنبا ولانه شرط الصلوة
او لفهم الوجوب قالوا احوط كالصلوة ومطلقه لم تتعينا والحق انه الاحتياط فيما ثبت
وجوبه او كان الاصل كالثلثين فاما اذا احتمل لغيره فلا قال القائلون بوجوب
بوجوب مثل ما فعل صلى الله عليه وسلم على الامة قالوا اولا قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه
وفعله فقد آتانا والامر للوجوب الجواب ان المراد بما آتاكم ما امركم وهو السابق الى
الفهم حيث قابله بقوله وما نهاكم ليتجاوب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجبة
رعايتها في القرآن قالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه وقال فاتبعوني يحببكم الله والامر
للوجوب الجواب ان المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذي فعله او مثلا بعينه في
القول اذا امر بشيء او نهي فقط او في الفعل على الوجه الذي فعله او في القول معا
وعلى التقديرين لا يلزم وجوب فعل كل ما فعله اما اذا خصصناه بالفعل او عممناه
فيهما فلانه لا يتعين وجوبهما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه
ثم يلزم من وجوب مثل فعل كل ما فعل التضاد بالنسبة الينا اذا فعله على وجه
الاباحة او الندب واما اذا خصصناه بالقول فظاهر قالوا ثالثا لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله معناه من كان يومن بالله واليوم الآخر
فله فيه اسوة حسنة وتستلزم انه من ليس له فيه اسوة حسنة فهو لا يومن
بالله وملزوم الحرام حرام ولازم الواجب واجب وايضا فهو مبالغة في التهديد
على عدم الاسوة فيكون الاسوة واجبة الجواب ان معنى التاسي ايقاع الفعل على الو

جه

الذي فعله يتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض
قالوا رابعا جاء في الحديث الصحيح انه عليه خلع نعليه في الصلوة فخلعوا فسالهم عن ذلك
فقالوا اخلعت فخلعنا فاقرهم على ذلك واخبرهم ان جبرئيل عليه السلام اخبره ان في
نعله اذى اي نجاسة ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك الجواب الوجوب لم
يستفد من فعله بل لانه من هيئات الصلوة وقد قال عليه صلوا كما رايتموني اصلي
او لانهم فهموا منه القربة والا لحرم في الصلوة او كره فراوه ندبا لا واجبا قالوا
خامسا لما امرهم بالتمتع بالحج الى العمرة ولم يتمتع هو لم يتمتعوا وقد تمسكوا في ذلك
بفعله ولا العصوا ثم لم ينكر عليهم ذلك وبين لهم العلة في عدم الفعل بما يختص به فقال
واستقبلت ما استدبرت من امري لما سقت الهدي اي ولولا ان معي الهدي لاحللت لكن
لا يحل الحرام حتى يبلغ الهدي محله فدل ذلك على وجوب اتباعه الجواب ان وجوب المتابعة
لم يستند من فعله فقط بل من قوله خذوا عني مناسككم او لانهم فهموا القربة واو
ندبا لا واجبا قالوا سادسا لما اختلف الصحابة في وجوب الغسل عند ادخال قدر
الحشفة من غير انزال بعث عمر شخصا الى عائشة يسالها عن ذلك فقالت فعلت
انا ورسول الله فاغتسلنا فاوجبوا الغسل بمجرد فعله الجواب لم يوجبوه بمجرد
فعله بل بما يقوله اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وذلك ظاهر في العموم فانتفى
بعدم مخالفته عليه السلام وهم التخصيص واما لانه بيان لقوله تعلى وان كنتم جنبا
فاطهروا والامر للوجوب ومثله ليس من محل النزاع في شيء واما لانه شرط الصلوة
فقد تناوله قوله صلوا كما رايتموني اصلي واما لفهم الوجوب من قولها بقرينة
وهي انهم سالوها عنه بعد الخلاف فيه ايجب ام لا ولولا اشعار الجواب به لما
تطابقا قالوا سابعا حمله على الوجوب احوط لبراءة من الاثم قطعا فيجب الحمل عليه
كما في صلوة نسيها ولم يتعين عنده فانه يجب عليه الخمس احتياطا وكالو طلق

عثمان

واحدة

واحدة من نسائه لا بعينها فانه يجب عليه ترك الجميع احتياطا الى ان يعين وقد اجيب
عنه بان الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم ورد بوجوب صوم الثلثين اذا غم الهلال والجواب
منع كون كل احتياط واجبا بل الحق ان الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كما في الصلوة المنسية
او كان ثبوته هو الاصل كصوم ثلثين اذ الاصل بقاء رمضان واما ما احتمل الغير ذلك
ولا وجوب ولا اصل كهيه فلا يجب فيه احتياطا كالصوم عند الشك في هلال
رمضان قال الندب والوجوب يستلزم التبليغ والاباحة منتفية بقوله
لقد كان وهو ضعيف اقول القائلون بدلالة فعله على الندب قالوا هو اما للوجوب
او للندب او للاباحة لانتفاء المعصية والوجوب باطل لانه يستلزم التبليغ
دفعا للتكليف بما لا يطاق والرضوان لا تبليغ اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل
وكذا الاباحة لقوله تعلى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة في معرض المدح
ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو المطلوب وهذا ضعيف لان الندب
والاباحة ايضا يستلزم التبليغ فان وجوب التبليغ يعم الاحكام فلو انتفى الوجوب
لذلك لانتفى الندب والاباحة فدليله مقلوب عليه وايضا فلا مذكور في الاية الا حسن
الاسوة وقد علمت ان المباح حسن قال الاباحة وهو المتحقق فوجب الوقوف عنده
اجيب اذا لم يظهر قصد القربة اقول القائلون بدلالة فعله على الاباحة قالوا الاباحة
متحققة لانتفاء المعصية والوجوب والندب لم يثبتا لعدم الدليل والوقوف عند
ما هو المتحقق اي اثباته ونفي ما لم يتحقق هو الواجب الجواب ان ذلك حق فيما لم يقصد
فيه القربة ونعم الوفاق واما فيما ظهر فيه قصد القربة وهو محل النزاع بيننا وبينكم
فلا نسلم انه لم يثبت الندب بل ثبت كما مر قال مسئلة اذا علم عليه السلام بفعل ولم ينكره
قادرا فان كان كمضي كافر الى كنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان
سبق تحريمه فالنسخ والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل فان استبشر به فاوضح وتمسك

الشافعي في القيافة بالاستبشار وترك الانكار بقول المدلجي وقد بدت له اقدام زيد
واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض واورد ان ترك الانكار لموافقة الحق ولا
ستبشار بما يلزم الخصم على اصله لان المنافقين تعرضوا الذلك واجيب بان موافقة
الحق لا تمنع اذا كان الطريق منكرا والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعا قول اذا
فعل فعل بحضرة النبي صلعم او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكر فان
كان كمضي كافر الى كنيسة يعني مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم ذلك
منه وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للسكوت ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وان لم يكن كذلك
دل على الجواز من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما
سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يكن جايزا لزم ارتكابه على محرم
وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب من حاله هذا
اذا لم ينكر ولم يستبشر واما اذا استبشر فدلالته على الجواز اوضح وتمسك الشافعي
في القيافة واعتبارها في اثبات النسب بكلا الامرين الاستبشار وعدم الانكار في
قصة المدلجي وهو انه قال وقد بدت له اقدام زيد واسامة هذه الاقدام بعضها
من بعض واعترض على الشافعي بان لا دلالة في ذلك اما ترك الانكار فلان قول المدلجي
وافق الحق اتفاقا فالقول لحق وان كان الاحتجاج باطلا وهو انما اقر في القول واما
الاستبشار فلانه حصل ما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم اي المنافقين كانوا تعرضوا
لذلك اي القضية زيد واسامة وطعنوا في نسب زيد لسواد احدهما وبياض
الاخر ويكفي في الالزام ان القيافة عندهم حق فان الالزام لا يجب ان يكون بمقدمة
حقة في نفسها بل بما يسلمها الخصم والجواب عن الاول ان القول بالشيء لسند منكر
منكر واذا كان اصل الشيء حقا فيحرم تقريره السند وعن الثاني ان الالزام حصل بالقيافة حقة كانت او باطلة حصل الانكار او لم يحصل فان الالزام لا يصح مانعا من الانكار

قال

قال مسئلة الفعلان لا يتعارضان كصوم واكل لجواز الامر في وقت والاباحة في آخر
الا ان دل دليل على وجوب تكرير الاول له او للامة فيكون الثاني ناسخا فان كان معه قول
ولا دليل على تكريره وتاسيه والقول خاص به وتاخر فلا تعارض فان تقدم فالفعل ناسخ قبل
التمكن عند نا فان كان خاصا بنا فلا تعارض تقدم او تاخر فان كان عاما لنا وله فيتقدم الفعل
او القول له وللامة كما تقدم الا ان يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كما سياتي فان
دل الدليل على تكرره وتاسيه والقول خاص به فلا معارضة في الامة وفي حقه المتاخر
ناسخ فان جهل فثالثها المختار الوقف للتحكم فان كان خاصا بنا فلا معارضة فيه وفي
الامة المتاخر ناسخ وان جهل فثالثها المختار يعمل بالقول لانه اقوى لوضعه لذلك
ولخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف فيه ولابطال القول به جملة والجمع ولو بوجه
اولى قالوا الفعل اقوى لانه يتبين به القول مثل صلوا وخذوا عني وخطوط الهندسة
وغيرها قلنا القول اكثر ولو سلم التساوي فيرجح لما ذكرناه والوقف ضعيف للتعبد
بخلاف الاول فان كان عاما فالمتاخر ناسخ وان جهل فالثلثة فان دل دليل على تكرر في حقه
لا تاسي والقول خاص به او عام فلا معارضة في الامة والمتاخر ناسخ في حقه فان
جهل فالثلاثة فان كان خاصا بالامة فلا معارضة فان دل الدليل على تاسي الامة به
دون تكرره في حقه والقول خاص به وتاخر فلا معارضة فان تقدم فالفعل ناسخ
في حقه فان جهل فالثلثه فان كان خاصا بالامة فلا معارضة في حقه والمتاخر ناسخ
في الامة فان جهل فالثلثه فان كان القول عاما فكما تقدم قول الفعلان لا يتعارضان
وان يتناقض احكامهما كصوم في يوم معين وافطار في يوم اخر لاحتمال الوجوب في
وقت والجواز في اخر اللهم الا ان يدل دليل على وجوب تكرر الاول له او مطلقا او للامة
ويدل الدليل على وجوب التاسي فيكون الثاني نسخا لحكم الدليل الدال على التكرار الحكم
الفعل لعدم اقتضائه للتكرار ورفع حكم قد وجد محال وقد يطلق النسخ والتخصيص

علي الفعل تجوزا اما اذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل علي تكرر الفعل وعلي
وجوب تاسي الامة به ينقسم الي اربعة اقسام وفي كل قسم فالقول اما ان يختص به او با
لامة او يشملهما وعلي التقديرات فاما ان يتقدم الفعل او يتاخر او يجهل الحال القسم الاول
ان لا يدل دليل علي تكرار ولا علي تاسي وقد علمت ان اضافة الاول ثلثة ان يكون القول
مختصا به فان تاخر القول مثل ان يفعل فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل
فلا تعارض لان القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في الماضي اذ الحكم يختص بما بعده
ولا في المستقبل اذ لا حكم للفعل في المستقبل لان الفرض عدم التكرار وان تقدم القول
مثل ان يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخا لحكم القول وهو مبني
علي القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وانه جائز عندنا فنجوزه وممتنع عند المعتزلة
فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصنف لم يتعرض له لانه يذكر في نظيره من القسم الرابع
ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه ٢ ان يكون القول مختصا بالامة فلا يعارض الفعل تقدم
القول او تاخر اذ المفروض عدم وجوب التاسي فلا تعلق للفعل بالامة والقول يختص
بهم فلم يتواردا علي محل ٣ ان يكون القول عاما له وللامة فحكمه علي تقدير تقدم الفعل
وتاخره في حقه صلي الله عليه وسلم وفي حق الامة كما تقدم نفي حقه عليه ان تاخر فلا
تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ له وفي حقنا لا تعارض علي التقديرين هذا فيما
كان القول لنا وله بوجه يتناوله علي سبيل النصوصية بان يقول لا يجب علي ولا
عليكم واما اذا تناوله بالعموم وكان ظاهرا فيه لا نصا بان يقول لا يجب علي احد فا
الفعل لا يكون ناسخا في حقه بل مخصصا له لما سياتي ان الاخص يخصص الاعم اذا
تخالفا تقدم العام او تاخر لان التخصيص هون من النسخ القسم الثاني ان يدل
دليل علي تكراره وعلي وجوب تاسي الامة به وفيه الاحتمالات الثلث ان يكون القول
خاصا به فلا معارضة في حق الامة محال واما في حقه فالمتاخر من القول او الفعل ناسخ

كالتقدم

كالتقدم فان جهل التاريخ فمذاهب ١ يوخذ بالقول ٢ يوخذ بالفعل ٣ هو المختار
التوقف لاحتمال الامرين فالمصير الي احدهما بلا دليل تحكم باطل ٢ ان يكون خاصا بالامة
فلا تعارض في حقه محال واما في حق الامة فالمتاخر من القول او الفعل ناسخ للاخر
وان جهل التاريخ فمذاهب ١ يعمل بالفعل و٢ يتوقف و٣ يعمل بالقول
وهو المختار لان دلالة القول علي مدلوله اقوي من دلالة الفعل لان القول
وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه في بعض الاحوال
ذلك بقرينة خارجية فيقع الخطاء فيه كثيرا وايضا فالقول اعم دلالة لانه يعم المعدوم
والموجود المعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود المحسوس
لان المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما وايضا القول دلالته متفق عليها
والفعل دلالته مختلف فيها فالمتفق عليه اولي بالاعتبار وايضا فالعمل بالقول
يبطل مقتضي الفعل في حقهم فقط ويبقي في حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضي القول
جملة لانه مختص بالامة وقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولي من
ابطال احدهما بالكلية القائلون بتقديم الفعل قالوا الفعل اقوي بدليل انه يتبين
به القول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وبانا لاية الحج والصلوة
وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الافعال للتعليم اذ لو لم يف
القول به فيستعان بالتخطيط والتشكيل والاشارة والحركات ولذلك قيل
ليس الخبر كالمعاينة الجواب غايته انه وجد البيان بالفعل لكن البيان بالقول
اكثر فيكون راجحا سلمنا التساوي لكن البيان بالقول ارجح بما ذكرناه من الوجوه
فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فقيام دليل اخر علي وفق احدهما
مرجح له فان قيل فلم لا يصار ههنا الي التوقف كما في حقه عليه للاحتمالين قلنا
لان القول بالتوقف ضعيف ههنا لانا متعبدون بالعمل والتوقف فيه ابطال

للعمل ونفي للتعبدية بخلاف الاول وهو التوقف في حق الرسول لعدم تعبدنا به
٣ ان يكون القول عاما له وللامة فالمتاخر من القول او الفعل ناسخ للاخر في حقه
وفي حقنا فان جهل التاريخ فالثلثة اي تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف
والمختار تقديم القول لكن تقرير الدليل الرابع من وجوه ترجيح القول ههنا
ادق وذلك لانه يبطل حكمه في حقه وفي حقهم لكن انما يبطل في حقه الدوام دون
اصل الفعل فانه نعلم مرة القسم الثالث ان يدل الدليل على التكرار في حقه دون
وجوب التاسي به والقول فيه الاحتمالات الثلث فان كان خاصا بالامة فلا تعارض
اصلا وان كان خاصا به او عاما له وللامة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم
الفعل في حقهم واما في حقه فالمتاخر من القول او الفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني
وعند الجهل فالثلثة والمختار الوقف القسم الرابع ان يدل الدليل على التاسي
دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فان كان خاصا به فلا تعارض في حق
الامة واما في حقه فان تاخر القول فلا تعارض وان يقدم بالفعل ناسخ في حقه فان
جهل فالمذاهب الثلثة والمختار الوقف وفيه نظر لانه لا تعارض مع تقدم الفعل
فناخذ بمقتضى القول حكما بتقدم الفعل لئلا يقع التعارض المستلزم لنسخ احدهما
وان كان خاصا بالامة فلا تعارض في حقه وفي حق الامة المتاخر ناسخ وان جهل التا
فالمذاهب الثلثة والمختار العمل بالقول وان كان عاما له وللامة فكما تقدم فاما في حقه فان
تقدم الفعل فلا تعارض في حقه وان تقدم القول فالفعل ناسخ له واما في حق الامة
فالمتاخر ناسخ وان جهل فالثلثة والمختار القول ولا يخفى ان هذا اذ لا تكرر في حق الامة
انما يكون اذا تقدم المتاخر التاسي والا فلا تعارض في حقهم قال الاجماع العزم والاتفاق
وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر ومن يرى انقراض العصر
يزيد الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت

الاجماع

اوحي وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر اقول هذا ثالث
الادلة الشرعية وهو الاجماع والاجماع لغة يطلق لمعنيين ١ العزم فاجمعوا امركم
اي اعزموا ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل و٢ الاتفاق وحقيقته اجمع
صار ذا جمع كالبن واتمر وفي الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من
امة محمد في عصر على امر فلا يعتبر المقلد مخالفه وموافقه والمراد بقولنا في عصر في زمان ما
قل او كثر وبقولنا على امر ما يتناول الديني والدنيوي ثم انه قد اختلف في انه هل يشترط
في الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فمن اشترط ذلك لا يكفي عنده الاتفاق
في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين احد فيزيد في الحد الى انقراض العصر ليخرج
اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعا
وايضا فقد اختلف في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حي او ميت
ام لا وان جاز فهل ينعقد ام لا فمن قال لا يجوز او يجوز وينعقد فلا يحتاج الى اخراجه
عن الحد ومن يرى انه يجوز ولا ينعقد فلا بد ان يخرجه عن الحد بان يزيد فيه لم يسبقه
خلاف مجتهد مستقر وسيتضح لك هذا زيادة وضوح عند وقوفك على هذه
المسائل قال الغزالي اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية يرد عليه انه لا يوجد
ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على امر عقلي او عرفي
اقول حد الغزالي الاجماع بانه اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية ويرد عليه
اشكالات ١ انه يوجب ان لا يوجد اجماع اصلا لانه باطل بالاتفاق وبيانه ان يشعر
بالاتفاق من لدن بعثته الى يوم القيمة وح لا يفيد ٢ انه لو اريد به اتفاقهم في
عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الامة مع عدم المجتهدين فيهم فانه لا يكون اجماعا
مع صدق الحد عليه ٣ انه لا ينعكس على تقدير ان يتفقوا على امر عقلي او عرفي لتقييده
الامر بالديني وقد يدفع الاول بان العناية باتفاق المجتهدين في عصر وسبق

ذلك الى فهم المتشرعة في نحو لا تجتمع امتي على الضلالة مع ما فيه من المحافظة على لفظ
الحديث والاخير بانه ان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني والا فلا يتصور حجيته
فيه قال وخالف النظام والروافض في ثبوته قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم
اليهم عادة اجيب بالمنع لجدهم وبحثهم قالوا ان كان عن قاطع فالعادة
تحيل عدم نقله والظني يمنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح واجيب
بالمنع فيهما فقد يستغنى عن نقل القاطع وقد يكون الظني جليا اقول يجب على القائل
بحجية الاجماع النظر في ثبوته وفي العلم به وفي نقله وفي حجيته المقام الاول النظر في
ثبوته وخالف فيه النظام وبعض الشيعة وزعموا انه محال قالوا اولا اتفاقهم
فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم وذلك
مما يقضي به العادة الجواب منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم في الطلب وبحثهم
عن الادلة انما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب قالوا
ثانيا الاتفاق اما عن قاطع او عن ظني وكلاهما باطل اما القاطع فلان العادة تحيل
عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم انه لم يوجد كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع
واما الظني فلانه يمتنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح وتباين الانظار وذلك
كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء بالضرورة وما
ذلك الا لاختلاف الدواعي الجواب منع ما ذكر في القاطع والظني اما القاطع فلانه
لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله لحصول الاجماع الذي هو اقوى منه وارتفاع
الخلاف المحوج الى نقل الادلة واما الظني فلانه قد يكون جليا واختلاف القرائح والانظار
انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه قال قالوا يستحيل ثبوته عنهم عادة
لخفاء بعضهم او انقطاعه او اسره او خموله او كذبه او رجوعه قبل قول الاخر ولو سلم
نقله يستحيل عادة لان الآحاد لا يفيد والتواتر بعيد واجيب عنهما بالوقوع فانا

قاطعون

قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون قول المقام الثاني النظر في ثبوته
لنا عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكرو الاجماع انه على تقدير ثبوته في نفسه
تثبته عنهم محال قالوا في بيانه ان العادة قاضية بانه لا يتفق ان يثبت عن كل واحد
من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسألة الفلانية بالحكم الفلاني ومن انصف عن نفسه
جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم هذا مع جواز خفاء
بعضهم عمدا لئلا يلزمه الموافقة والمخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر
او اسره في مطمورة او خموله فلا يعرف له اثر وكذبه في قوله رايي في هذه المسألة
كذا والعبرة بالراي دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في آن
واحد بل في زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الراي قبل
وربما
قول الاخر به فلا يجمعون على قول واحد في عصر المقام الثالث النظر في نقل الاجماع
الى من يحتج به وقد زعم منكروه انه يستحيل عادة لان الاحاد لا يفيد اذ لا يجب
العمل به في الاجماع كما سياتي فيتعين التواتر ولا يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين
والواسطة ومن البعيد جدا ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا
ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل
بنا الجواب عن شبهة المقامين واحد وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة فانه يعلم
قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته
عنهم وبنقله الينا فانتقض الدليلان قال وهو حجة عند الجميع ولا يعتد بالنظام وبعض
الخوارج والشيعة وقول احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب استبعاد لوجود الادلة
منها اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء
المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه واجماع الفلاسفة واجماع
النصارى غير وارد لا يقال اثبتم الاجماع بالاجماع او اثبتم الاجماع بنص يتوقف عليه

لان المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجودها
ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور ومنها انهم اجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على انه قاطع
والا تعارض الاجماعان فان القاطع مقدم بالاجماع فلو لم يكن الاجماع قاطعا لتصادم الاجما عان
فان قيل يلزم ان يكون المجمعين عليه عدد التواتر ليتضمن الدليلين ذلك قلنا ان سلم فلا يضر
اقول المقام الرابع النظر في حجيته وانه حجة عند جميع العلماء فان قيل فقد خالف النظام
والشيعة وبعض الخوارج قلنا لا عبرة لمخالفتهم لانهم قليلون من اهل الاهواء والبدع
قد نشأوا بعد الاتفاق فان قيل فقد قال احمد وهو من جلة الايمة من ادعى الاجماع فهو
كاذب قلنا هو منه استبعاد لوجوده او للاطلاع عليه ممن يزعمه دون ان يعلمه غيره
لا انكار لكونه حجة والادلة على حجيته كثيرة منها انهم اجمعوا على القطع بتخطية المخالف نقله
للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون
على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص
قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف له حقا وهو يقتضي حقية
ما عليه الاجماع وهو المطلوب واورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة على قدم العالم
واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى واجماع النصارى على ان عيسى قد قتل ووجه
وروده ظاهر والجواب ان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه
الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه
على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الاوائل لعدم
تحققهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا
من القيود وانتفاؤه ظاهر لا يقال على اصل الدليل انكم ان قلتم اجمعوا على تخطية المخالف
فيكون حجة فقد اثبتم الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطيه
المخالف فقد اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على

المطلوب

المطلوب لانا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذي تثبت به ذلك هو وجود نص قاطع
دل عليه وجد بصورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء
قلنا الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود
النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فما جعلنا وجوده دليلا على حجيته لا وجوده الاجماع لا يتوقف على حجيته
ولا دلالته فاندفع الدور ومنها انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع واجمعوا على
ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم
تعارض الاجماعين وانه ممتنع عادة فان قيل على الدليلين مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا
بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطيه مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا
فالجواب ان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييده بالاشتراط فانهم خطاؤا
المخالف وقدموه على القاطع مطلقا من غير تعرض لعدم التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ
غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد صح على ان اكثر ما يستدل به من الاجماع الصحابة
والتابعين كذلك ولان حجية غيره يثبت بالظواهر ويثبت حجية الظواهر باجماع من
هذا القبيل فيندفع الدور قال الشافعي ومن يتبع غير سبيل المومنين وليس بقاطع
لاحتمال في متابعته او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان فيصير دورا لان التمسك
بالظاهر انما يثبت بالاجماع بخلاف التمسك به في القياس اقول استدل الشافعي على مثله
حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اوعد باتباع غير
سبيل المومنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في
الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع
سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المط واعترض عليه بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها
اصعبها ما نذكره وهو ان هذا ليس بقاطع لان قوله يتبع غير سبيل المومنين يحتمل

وجوها من التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او في
الاقتدا به او فيما صاروا به مومنين وهو الايمان به واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور
والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة من اتباع
الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا واذا سلكنا في الاعتراض
هذا الطريق الا انه اثبات لاصل كلي بدليل ظني فلا يجوز لم يرد علينا القياس نقضا للاحتجاج
عليه بالظواهر اذ لا يلزم دور قال الغزالي بقوله عم لا يجتمع امتي علي
الضلالة من وجهين احدهما تواتر المضي لكثرتها الشجاعة علي وجود حاتم
وهو حسن والثاني تلقي الامة لها بالقبول وذلك لا يخرجها عن الاحاد اقول
استدل الغزالي علي حجية الاجماع بقوله عليه الصلوة والسلام لا تجتمع امتي علي الخطا
من وجهين احدهما تواتر المعني وهو انه جا بروايات كثيرة نحو لا تجتمع
امتي علي الضلال لا تزال طايفة من امتي علي الحق حتي يقوم الساعة وحتي يخرج
المسيح الدجال يد الله علي الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الي غير ذلك
والاحاد وان لم يتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به كما في شجاعة
علي وجود حاتم واستحسنه المصنف ثانيهما تلقي الامة لها بالقبول فلولا انها
صحيحة قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق علي قبولها وبامتناع تقديمها
بها علي القاطع وهذا لم يستحسنه لان قبول الامة لها لا يخرجها عن الاحاد
فلا يصح اسناد الاجماع اليها ولعل تقديم الاجماع علي القاطع بغيرها لا بها
قال واستدل اجماعهم يدل علي قاطع في الحكم لان العادة امتناع اجماع مثلهم
علي مظنون واجيب بمنعه في الجلي واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر
اقول استدل امام الحرمين ره علي حجيته بان الاجماع يدل علي وجود دليل قاطع
في الحكم المجمع عليه لان العادة يقضي بامتناع اجماع مثلهم علي مظنون فيكون

الحكم

الحكم حقا وهو مطلوب والجواب لا نم قضا العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم علي
مظنون اذا دق فيه النظر واما في القياس الجلي واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب العمل
بالظواهر فلا قال المخالف تبيانا لكل شي فردوه ونحوه وغايته الظهور وبحديث
معاذ حيث لم يذكره واجيب بانه لم يكن ح حجة اقول المخالفون احتجوا بوجهين
قالوا اولا قال الله تعالي ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي فلا مرجع في تبيان لا
حكم الا اليه والاجماع غيره وقال ايضا فان تنازعتم في شي فردوه الي الله والرسول فلا مرجع
الي غير الكتاب والسنة ويمكن منع ظهوره فيما اراد بان الاول لا ينافي كون غيره ايضا
تبيانا ولا كون الكتاب تبيانا لبعض الاشيا بواسطة الاجماع والثاني بانه يختص
بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك او يختص بالصحابة ولو سلم فغايته
الظهور فلا يقاوم القاطع قوله ونحوه اشارة الي قوله لا تاكلوا ان تقولوا علي الله ما لا تعلمون لا تقتلوا
نحاورد نهيا عاما للامة عن خطا ما ولولا جوازه منهم لما افاد والجواب بعد كونه
منعا لكل واحد لا للكل وعدم استلزام النهي الجواز انه ظاهر كما مر قالوا ثانيا يدل عليه
حديث معاذ وهو انه اهمل الاجماع عند ذكر الادلة اذ ساله النبي صلعم عنها واقره
النبي عليه الصلوة والسلام فدل علي انه ليس بدليل الجواب انه انما لم يذكره لانه ح لم يكن
حجة لعدم تقرر الماخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم ان لا يكون حجة بعد الرسول
وتقرر الماخذ قال مسلة وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا والمختار ان المقلد كذلك
ومثل القاضي الي اعتباره وقيل يعتبر الاصول وقيل الفروع لنا لو اعتبر لم يتصور وايضا
المخالفة عليه حرام فغايته مجتهد خالف وعلم عصيانه اقول القايلون بالاجماع اجمعوا
علي ان لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام ولا بوفاق من سيوجد من الامة والا لم يعلم
اجماع قط والادلة المتقدمة السمعية والعقلية تدل علي ذلك واما المقلد فالاكثرون
علي انه لا يعتبر وان حصل طرفا صالحا من العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد ومال القاضي

الكتاب والسنة

النفس التي حرم الله

اي في حيوة الرسول عليه السلام

يسمون الادلة السمعية علي الاجماع اياه

الي اعتباره وقيل يعتبر الاصولي دون الفروعي وقيل يعتبر الفروعي دون الاصولي لنا
لو اعتبر وفاقهم لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم ولنا ايضا انه عند اتفاق
المجتهدين يحرم علي المقلد المخالفة قولا وفعلا قطعا فغايته انه مجتهد خالف وعلم
عصيانه بالمخالفة ولا يعتد بمخالفة ذلك المجتهد قطعا مع اجتهاده وامكان صحة
نظره فهذا مع الجزم بقصوره وعدم العبرة بقوله اجدر قال مسئلة المبتدع
بما يتضمن كفرا كالكافر عند المكفر لا لتكفيره وبغيره ثالثها يعتبر في حق نفسه فقط
لنا ان الادلة لا تنهض دونه قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي واجيب بان الكافر
ليس من الامة والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل علي نفسه اقول المجتهد المبتدع ان كان بدعته
يتضمن كفرا كالمجسمة فان قلنا بالتكفير فهو كالكافر فلا يعتبر موافقة ولا مخالفة وان لم نقل
بتكفيره فهو كغيره من اصحاب البدع الظاهرة ثم غيره كمن فسق فسقا
فاحشا واصر كالخوارج احتاجوا الانفس واحرقوا الديار وسبوا الذراري واستباحوا
الفروج والاموال هل يعتبر فيه مذاهب احدها يعتبر مطلقا ثانيها لا يعتبر مطلقا ثالثها يعتبر
في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة علي من سواه
لنا الادلة المذكورة لا تنتهض دونه اذ ليس من سواه كل الامة والدليل انما دل فيه وكل حكم
شرعي لا دليل عليه وجب نفيه قالوا فاسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي بجامع عدم
العدالة الجواب منع علية الوصف للحكم بل انما لم يعتبر الكافر لانه ليس من الامة والصبي
لقصوره عن النظر والاجتهاد سلمنا ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كاقرار الفاسق
والكافر كما هو المذهب الثالث وقد يقال قوله هذا لو قيل كان له لا عليه قال مسئلة
لا تختص الاجماع بالصحابة وعن احمد قولان لنا الادلة السمعية قالوا اجماع الصحابة قبل
مجي التابعين وغيرهم علي ان ما لا قطع فيه سايغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف
اجماعهم وتعارض الاجماعان واجيب بانه لا نسلم لزوم ... الصحابة قبل تحقق اجماعهم في

ان يكون ذلك مشروطا بعدم الاجماع قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة واجيب
بعقد الاجماع مع تقدم المخالفة عند معتبرها اقول لا تختص الاجماع المحتج به بالصحابة
بل اجماع غيرهم ... للظاهرية وعن احمد فيه قولان لنا انه اجماع الامة فوجب
اعتباره بالادلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تجتمع امتي علي الخطا قالوا
اولا لو اعتبر اجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار اجماع الصحابة ولزم تعارض الاجماعين
وكلاهما باطل بيانه انه انعقد اجماع الصحابة قبل مجي التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه
من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد والاخذ باي واحد من الطرفين من ادي اليه الاجتهاد
فلو اجمع غيرهم بعدهم في شي منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا والا لاخذ بغير ما عليه
الاجماع فادي الي بطلان الاجماع الاول والي تعارض الاجماعين والجواب ان ذلك جار في
الصحابة قبل تحقق اجماعهم لاجماعهم علي جواز الاجتهاد في المسايل المختلف فيها فلو صح
ما ذكرتم وجب ان لا يجوز اجماعهم في شي منها واللازم بط بالاتفاق فانتقض دليلكم
فالتحقيق انه يجب ان يكون المجمع عليه منهم مشروطا بعدم القاطع اي ضوان ما لا قاطع فيه
يسوغ فيه الاجتهاد ما دام كذلك واكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك
وان لم يصرح به فانها اقلت لا شي من النايم بيقظان فهم منه ما دام نايما وفيما ذكرنا من الصورة
قد زال الشرط فزال الحكم فلا يلزم شي من الامرين قالوا ثانيا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع
مخالفة بعض الصحابة لانها لا تصلح معارضا للاجماع واللازم منتف الجواب انه من لا
يعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يراها قادحة في الاجماع فهذا عنه ساقط وانما يتوجه
علي من يعتبرها وهو يمنع كونه ... اجماعا فانه يشترط في الاجماع ان لا يسبقه خلاف
مستقر والحاصل ان معتبرها يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان اللازم قال مسئلة
لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس علي العول وغير ابي موسي علي ان النوم
ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قطعيا لان الادلة لا تتناوله والظاهر انه حجة لبعد ان يكون

الراجح متمسك المخالف **اقول** لا ينعقد الاجماع مع وجود المخالف وان قل لان الدليل لم ينتهض الا في كل الامة نعم لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على العول ومن عدا ابي موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا ابا طلحة ان البرد ... اجماعا قطعيا لما ذكرنا ان الادلة لا يتناوله لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح او قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون لم يطلعوا عليه او اطلعوا وخالفوه غلطا او عمدا كان في غاية البعد **قال مسئلة** التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة فان نشا بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر لنا ما تقدم واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهادهم معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وابي وايل والشعبي وابن جبير وغيرهم وعن ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل للوفاة فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بالوضع فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي واجيب بانهم انما سوغوه مع اختلافهم **اقول** التابعي المجتهد عند انعقاد الاجماع من الصحابة يعتبر معهم فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته وقال بعض العلماء لا يعتد به ولا بمخالفته واما من نشا وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض العصر فمن اشترط اعتبره ومن لم يشترط لم يعتبر لنا ما تقدم ان الادلة السمعية لا يتناوله اذ ليسوا بدونه كل الامة واستدل لو لم يعتبر قوله وكان ان خالفهم باطلا قطعا لم يسوغ الصحابة اجتهاده معهم لعدم الفايدة على تقديري الموافقة والمخالفة واللازم منتف فان الصحابة سوغوا للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق وابي وايل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم وكابي سلمة وقد روي عنه تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس بابعد الاجلين وقلت انا بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي اي ابي سلمة

بلغت القراءة

فاجاز

فاجاز اجتهاد التابعي ورجح رايه على راي الصحابي الجواب انما يصح ذلك لو قلنا بان مخالفته لهم خطاء مطلقا ... به بل اذا خالفهم مع اجماعهم وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم انما كان مع اختلاف فلا يفيد كم **قال مسئلة** اجماع اهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك وقيل محمول على ان روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصحيح التعميم لنا ان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح فان قيل يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر والاكثر كاف فيما تقدم واستدل بنحو ان المدينة طيبة تنفي خبثها وهو بعيد وتشبيه عملهم بروايتهم ورد بانه تمثيل لا دليل مع ان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد **اقول** قد اشتهر ان اجماع اهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين حجة عند مالك فقيل قوله ذلك محمول على ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجية اجماعهم في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها والصحيح عند المص هو التعميم اي القول يكون حجة مطلقا والاكثر على انه ليس بحجة لنا ان العادة قاضية بعدم اجماع مثل هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين الاحقين بالاجتهاد الا عن راجح فقوله مثل هذا الجمع تنبيه على انه لا خصوصية للمدينة فيستبعد كون المكان له مدخل وانما اتفق فيها ذلك ولو اتفق مثله في غيرها لكان كذلك قوله المنحصر اراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عددهم او اكثر متفرقين في البلاد او مختلطين بمن خالفهم او غايبين عن بلدتهم لم يعتبر ولم يقض العادة باطلاعهم على الراجح فلعل دليل المخالف راجح وهولاء مجتمعون يتشاورون ويتناظرون ويتفقون فيبعد ان لا يطلع احد منهم على دليل المخالف مع رجحانه قوله الاحقين بالاجتهاد احتراز عن منحصرين في موضع آخر لا يكون مهبطا للوحي واهل غير واقفين على وجوه الادلة من قول الرسول وفعله وفعل اصحابه في زمانه

اي المنحصرون في المدينة

ووجوه الترجيح فانه لا شك في ان اهل المدينة كانوا اعرف بذلك فان قيل لا نمنع ان العادة قاضية في اتفاق مثلهم عن راجح لانهم بعض الامة فيجوز ان يكون لمن غيرهم راجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض قلنا لا نقول العادة قاضية باطلاع الكل فيرد ذلك بل باطلاع الاكثر ولا اكثر كاف في تتميم دليلنا بان يقال اذا وجب اطلاع الاكثر امتنع ان لا يطلع عليه احد من اهل المدينة ويكون ذلك لاكثر غيرهم ما في احد منهم والا احتمالات البعيدة لا تنفي الظهور وقد استدل بنحو المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والباطل خبث فينتفي عنها وهو بعيد لانه انما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل فيها ولا دلالة له على انتفاء الخطاء عما اتفق عليه اهلها لخصوصه واستدل بتشبيه علمهم بروايتهم فانها يقدم على رواية غيرهم اتفاقا فكذا علمهم وعقيدتهم ورايهم يقدم على ما لغيرهم الجواب انه تمثيل خال عن الجامع فلا يصلح دليلا وان سلم فالفرق ظاهر وهو ان الرواية ترجح بكثرة الرواية اتفاقا والاجتهاد لا يرجح بكثرة المجتهدين قال مسئلة الاجماع لا ينعقد باهل البيت وحدهم خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بابي بكر وعمر عند الاكثرين قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا باللذين من بعدي قلنا يدل على اهلية اتباع المقلد ومعارض بمثل اصحابي كالنجوم وخذوا شطر دينكم عن الحميراء اقول لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم او عدم الموافقة والمخالفة خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بابي بكر وعمر عند الاكثرين خلافا لبعضهم لنا الادلة لا ينتا ولهم وقد تكرر فلم يكرر اما الشيعة فبنوا على اصلهم في العصمة وقد قرر في الكلام فلم يتعرض له واما الاخرون فقالوا قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر الجواب انهما انما يدلان على اهلية الاربعة او الاثنين لتقليد المقلد لهم لا على حجية قولهم على المجتهد ثم انه

انه معارض بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على اهتداء من اقتدى لمن خالفهم وبقوله خذوا شطر دينكم عن الحميراء والمراد المقلد قطعا والا لزم كونه حجة عند مخالفتها لهم قال مسئلة لا يشترط عدد التواتر عند الاكثر لنا دليل السمع فلو لم يبق الا واحد فقيل حجة لمضمون السمع وقيل لا لمعنى الاجماع اقول لا يشترط في حجة الاجماع ان يبلغ عدد المجتهدين عدد اهل التواتر عند الاكثر لنا ان دليل السمع يتناول اجماع الاقل عن عدد التواتر لكونهم كل الامة والمسلمين واما من استدل بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل فلا بد له من القول بعدد التواتر فان انتفاء عدد حكم العادة في غيرهم ظاهر واذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين الا واحد فقيل قوله حجة لمضمون السمع وهو انه لا يخرج الحق عن هذه الامة وانهما وان لم تخالف وان لم تبق حجة لم تصح لعدم صدق سبيل المسلمين واجماع الامة عليه وقيل ليس بحجة لان لا جماع يشعر بالاجتماع ولان لا اجتماع وسبيل المؤمنين هو المنفي عنه الخطاء وهو منتف ههنا قال اذا افتى واحد وعرفوا به ولم ينكره احد قبل استقرار المذاهب فاجماع او حجة وعن الشافعي ليس اجماعا ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائي اجماع بشرط انقراض العصر ابن ابي هريرة ان كان فتيا لا حكما لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان كقولهم الظاهر فينتهض دليل السمع المخالف تحمل انه لم يجتهد او وقف او خالف فتروي او وقر او هاب فلا اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت الآخر دليل ظاهر لما ذكرناه الجبائي انقراض العصر لضعف الاحتمال ابن ابي هريرة العادة في الفتيا لا في الحكم واجيب بان الفرض قبل استقرار المذاهب واما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثرين اقول اذا قال واحد او جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكره احد منهم فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا اذ لا عادة بانكاره فلم يكن حجة وان كان قبله وهو عند البحث عن المذاهب والنظر فيها فقد اختلف

فيه والحق انه اجماع او حجة وليس باجماع قطعي وعن الشافعي رح انه ليس اجماعا ولا حجة
وروي منه خلافه وقال الجبائي هو اجماع بشرط انقراض العصر وقال ابو علي بن ابي هريرة ان
كان القول فتيا فاجماع وان كان حكما فلا لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم اذ يبعد سكوت
الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما نرى عليه الناس وكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا
كنقد ظاهر الدلالة غير قطعيتها و ح ينتهض دليل السمع فانه سبيل المومنين وقول كل
الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس وظواهر الاخبار فوجب العمل به
احتج المخالف وهو القايل بانه ليس باجماع ولا حجة بانه يجوز ان يكون من لم ينكر انما لم ينكر
لانه لم يجتهد بعد فلا راي له في المسلة او اجتهد فتوقف لتعارض الادلة او خالفه
لكن لما سمع خلاف رايه روي لاحتماله رجحان ماخذ المخالف حتى يظهر عدمه او وقره فلم يخالفه
تعظيما له او هاب المفتي والفتنة كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما في مسلة العول انه
سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله لكان رجلا مهيبا يعني عمر رضي الله
عنه ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة الجواب
انها وان كانت محتملة فهي خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول
معاذ لعمر رضي الله عنهما لما راى جلد الحامل ما جعل الله على ما في بطنها سبيلا فقال لولا
معاذ لهلك عمر وكقول امراة لما نهى عن المغالاة في المهر يعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن
قنطارا ويمنعنا عمر فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وكقول عبيدة لعلي لما قال
تجدد لي راي في امهات الاولاد انهن يبعن رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك
وغير ذلك مما يوقف عليه التتبع للاثار وهم قال المخالف الاخر وهو القايل بانه اجماع سكوتهم
دليل ظاهر في موافقتهم فكان اجماعا الجواب الظهور لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا بل في كونه
حجة ونقول به وقال الجبائي قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية فلا يكون اجماعا
واما بعده فيضعف الاحتمال فيكون ظاهرا في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ما قلنا قال

ابن

ابن ابي هريرة العادة في الفتيا انها تخالف ويبحث عنها عليها دون الحكم فان كلا يحكم بما يرى فيتبع
ولا تخالف كما نرى في عصرنا وايضا الحاكم يهاب ويتردد دون المفتي الجواب ان ذلك بعد
استقرار المذاهب وقد فرضنا المسلة فيما قبل استقرارها والفتيا والحكم سواء لان
انكار الحكم ان كان للفتيا واعلم ان هذا كله اذا افتي واحد وانتشر في اهل عصره ولم ينكره
واما اذا لم ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعا وبه قال الاكثر لانه يجوز ان
لا قول لهم فيه او لهم قول مخالف لم ينقل لخلاف ما تقدم وان ذلك اذا كثر وتكرر وكان
فيما يعم به البلوى ربما افاد القطع قال مسلة انقراض العصر غير مشترط عند المحققين
قال احمد وابن فورك يشترط وقيل في السكوتي وقال الامام ان كان عن قياس لنا دليل السمع
واستدل بانه يودي الى عدم الاجماع للتلاحق واجيب بان المراد عصر المجمعين الاولين
اولا مدخل للتلاحق اقول انقراض عصر المجمعين غير مشروط في انعقاد اجماعهم وكونه
حجة فاذا اتفقوا ولو حينا لم يجز لهم ولغيرهم مخالفته وعليه المحققون وقال احمد وابن
فورك يشترط وقيل يشترط في السكوتي دون غيره وقال امام الحرمين ان كان سنده
قياسا اشترط والا فلا لنا ان الادلة السمعية عامة تتناول ما انقرض عصره وما لم
ينقرض واستدل لو اشترط الانقراض لما حصل اجماع لتلاحق المجتهدين بعضهم بعضا
واللازم باطل لان البحث عنه فرع حصوله الجواب ان اللاحقين اما ان يقال لهم مدخل
في الاجماع او يقال لا مدخل لهم فيه فان قلنا لهم مدخل فلا نريد انقراض المجمعين
مطلقا بل انقراض المجمعين الاولين وان قلنا لا مدخل لهم فظاهر لان المجمعين هم الاولون
فالشرط انقراض عصرهم قال قالوا يستلزم الغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه
قلنا بعيد وبتقديره فلا اثر له مع القاطع كما لو انقرضوا قالوا لو لم يشترط لمنع المجتهد
من الرجوع عن الاجتهاد قلنا واجب لقيام الاجماع قالوا لو لم تعتبر مخالفته لم تعتبر
مخالفة من مات لان الباقي كل الامة قلنا قد التزمه بعض والفرق ان هذا قول لمن

وجد من الامة فلا اجماع اقول القايلون باشتراط الانقراض احتجوا بوجوه قالوا اولا عدم
اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح ان اطلع عليه وذلك يوديء الى ابطال النص
بالاجتهاد وانه باطل الجواب وجوده مع ذهول المجمعين عنه بعد التفحص والاطلاع
عليه من بعد بعيد جدا ولو قدر لا يعمل به ولكن لا للاجتهاد بل لان القاطع دل على
خلافه وهو الاجماع وان كان عن الاجتهاد وذلك كما لو اطلع عليه بعد الانقراض فجوابنا
بكم جوابنا قالوا ثانيا لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده
واللازم باطل بيانه انه اذا تغير اجتهاد لبعض المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده
فيحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع وذلك
ماادعينا الجواب لا نم ان اللازم باطل مطلقا بل عند عدم الاجماع واما معه فالمنع عن
الرجوع واجب كما قيل رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك قالوا ثالثا
لو لم يعتبر بمخالفته اذا رجع فلان الاول اتفاق كل الامة فيجب ان لا يعتبر بمخالفة من
مات فيكون اتفاق الباقين اجماعا لانه اتفاق كل الامة واللازم باطل الجواب ان عدم
اعتبار مخالفة من مات مختلف فيه فاما من قال به فانه يمنع بطلان اللازم ويلتزمه
واما من لم يقل به فيمنع الملازمة ويفرق بان القول لا يموت بموت قايله فقول المخالف
الميت وقول بعض من وجد من الامة وهو متحقق حين الاجماع فلا ينعقد مخالفته
بخلاف ما نحن فيه اذ وجد فيه قول كل الامة حين لم يوجد قول مخالفه واذا انعقد فلا
عبرة بما يحدث بعده سواء فيه قول بعضهم او قول غيرهم قال مسلة لا اجماع
الا عن مستند لانه يستلزم الخطاء ولانه مستحيل عادة قالوا لو كان عن دليل
لم يكن له فايدة قلنا فايدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا فانه يوجب
ان يكون عن غير دليل ولا قايل به اقول لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل او امارة
لان عدم المستند يستلزم الخطاء فلو اجمع لا عن مستند اجتمع الامة على الخطاء

ولان

ولان اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجتماع على اكل طعام واحد قالوا لو كانت عن سند لا
ستغني به عن الاجماع فلم يكن للاجماع فايدة الجواب اولا منع الملازمة اذ فايدته سقوط
البحث وحرمة المخالفة وثانيا انه يقتضي انه يجب ان يكون لا عن دليل وذلك مما لم يقل
به احد قال مسلة يجوز ان يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع
لنا القطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كامامة ابي بكر وتحريم شحم الخنزير واراقة
نحو الشيرج اقول قد علمت وجوب مستند للاجماع فذلك المستند هل يجوز ان يكون
قياسا الصحيح جوازه ومنع الظاهرية بعضهم منع الجواز وبعضهم جوزه ومنع الوقوع
لنا القطع بجوازه لانه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وذلك كغيره من الامارات من خبر
الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع يقدر الا كونه ظنيا اي القياس والظاهر الوقوع كامامة
ابي بكر رضي الله تعالى عنه اجمع عليها بقياسها على امامته في الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا
افلا نرضاك لامر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واراقة نحو الشيرج اذا وقعت
فيه فارة قياسا على السمن وكحد شارب الخمر وقد اثبته علي رضي الله عنه بالقياس
حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فادي عليه حد المفترين
وقال عبد الرحمن هذا حدوا اقل الحد ثمانون قال مسيلة اذا اجمع على قولين واحداث
قول ثالث منعه الاكثر كوطي البكر قيل يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا ثالث وكا
الجد مع الاخ قيل المال كله للجد وقيل المقاسمة فالحرمان ثالث وكالنية في الطهارات
قيل يعتبر وقيل في البعض فالتعميم بالنفي ثالث وكالفسخ بالعيوب الخمسة قيل
يفسخ بها وقيل لا فالفرق ثالث وكام مع زوج او زوجة واب قيل ثلث الكل وقيل
ثلث ما بقي فالفرق ثالث والصحيح التفصيل ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كا
لبكر وكالجد والطهارات والا فجايز كفسخ النكاح ببعض وكالام فانه يوافق في كل صورة
مذهبا لنا ان الاول مخالفة الاجماع فمنع بخلاف الثاني كما لو قيل لا يقبل مسلم بذمي ولا يصح

بيع الغايب وقيل يقبل ويصح لم يمنع يقتل ولا يصح وعكسه باتفاق قالوا فصل ولم يفصل احد
فقد خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولا بنفيه ولا امتنع القول في واقعة تتجدد
وبتحقق مسلتي الذمي والغايب قالوا يستلزم تخطية كل فريق وهو كل الامة قلنا الممتنع
تخطية كل الامة فيما اتفقوا عليه لا اخر اختلافهم دليل انها اجتهادية قلنا ما معناه لم يختلفوا
فيه واو سلم فهو دليل قبل تقرر اجماع مانع منه قالوا لو كان لانكر لما وقع وقد قال ابن سيرين
في مسيلة الام مع زوج واب بقول ابن عباس وعكس اخر قلنا لانها كالعيوب الخمسة
فلا مخالفة للاجماع **اقول** اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما ثم احدث
من بعدهم قولا ثالثا فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون وله امثلة احدها ان يطا
المشتري البكر ثم تجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان
وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ثانيها الجد مع الاخ قيل يرث
المال كله ويحجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث ثالثها النية في الطهارات
يتمها ووضوها وغسلها قيل تعتبر في الكل وقيل في البعض فالقول بانها لا تعتبر في شي
منها قول ثالث رابعها النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجذام والبرص والجب والعنة
والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشي منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض
دون البعض قول ثالث خامسها ام مع اب وزوج او زوجة قيل لها الثلث من اصل المال
في مسلتي الزوج والزوجة وقيل ثلث ما بقي فيهما فالفرق وهو القول بان لها الثلث في مسلة
وثلث الباقي في مسلة قول ثالث والصحيح عند المص التفصيل فقال ان كان الثالث يرفع شيئا
متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا وكمسلة الجد
للاتفاق على انه يرث وكالنية للاتفاق على انها يشترط في الجملة والثاني كمسلة فسخ النكاح
ببعض العيوب ومسلة الام لانه وافق في كل مسلة مذهبا لنا اما ان الاول ممنوع فلانه
اذا رفع مجمعا عليه فقد خالف الاجماع فلم يجز واما ان الثاني غير ممنوع فلانه لم يخالف اجماعا ولا

مانع

مانع سواء فجاز ويوضحه مثال وهو انه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب
وقال الاخر يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح او لا يقتل ويصح لم يكن
ممتنعا بالاتفاق لانهما مسلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما
الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه المانعون مطلقا قالوا اولا اتفق الاولون على
عدم التفصيل في العيوب ومسلتي الام والمحدث للقول الثالث يفصل فقد خالف
الاجماع فلا يجوز الجواب لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل لان عدم القول بالتفصيل
ليس قولا بعدم التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوه بثبوته
ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة تتجدد اذ لم يقولوا فيها بحكم ويتحقق ذلك
بمسلتي الذمي والغايب قالوا ثانيا فيه تخطية كل فريق في مسلة وفيه تخطية لكل
الامة والادلة السمعية تنفيها الجواب ان المنفي تخطية كل الامة فيما اتفقوا عليه
واما فيما لم يتفقوا عليه بان تخطي كل بعض في مسلة غير ما خطا فيه الاخر فلا المجوز
الاخر وهو القايل بالجواز مطلقا قالوا اختلافهم دليل على ان المسلة اجتهادية يسوغ
فيه العمل بما يودي اليه الاجتهاد فكيف تجعل مانعا منه الجواب انما قلنا فيه
بالمنع هو ما اتفقوا على امر يرفعه القول الثالث وذلك لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهادية
ولو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يتقرر اجماع مانع عنه كما لو اختلفوا ثم
اجمعوا وقد تقدم قالوا ثانيا لو لم يكن جايزا لانكر لما وقع وقد وقع ولم ينكر وذلك انه
قال الصحابة للام ثلث ما بقي في المسلتين وقال ابن عباس ثلث الاصل فاحدث ابن
سيرين وغيره قولا ثالثا فقال ابن سيرين في مسلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث
الاصل وفي مسلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي اخر الحكم
فيهما ولم ينكر عليهما احد والا لنقل الجواب ان ذلك قسم من الجايز ولذلك لم ينكر فانه
من قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا مخالفة فيه للاجماع **قال مسلة** يجوز احداث

اي بين القايلين بالاثبات والنفي على عدم التفصيل اي عدم الفرق

دليلا اخر او تاويلا آخر عند الاكثر لنا لا مخالفة لهم فجاز وايضا لو لم يجز لانكر ولم يزل المتاخرون
يستخرجون الادلة والتاويلات قالوا اتبع غير سبيل المومنين قلنا ماؤول فيما اتفقوا
عليه والالزم المنع في كل متجدد قالوا يامرون بالمعروف قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر
فلو كان منكرا لنهوا عنه اقول اذا استدل اهل العصر بدليل او اولوا تاويلا فهل لمن
بعدهم احداث دليل او تاويل آخر لم يقولوا به الاكثرون على انه جايز وهو المختار
ومنع ومنعه الاقلون هذا اذا لم ينصوا على بطلانه واما اذا نصوا فلا يجوز اتفاقا لنا اولا
بالاجتهاد ولا مخالفة فيه لاجماع لان عدم القول ليس قولا بالعدم فكان جايزا وايضا
لو لم يكن جايزا لانكر لما وقع واللازم باطل وذلك لان المتاخرين في كل عصر لم يزالوا يستخرجون
الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم شايعا ذايعا ولم ينكر عليهم ولا النقل بل يتمدحون
به ويعدون ذلك فضلا قالوا اولا قلنا اتبع غير سبيل المومنين لان سبيل المومنين
ما تقدم وهو غيره فلا يجوز بالاية الجواب انه وان كان ظاهرا فيما ذكرتموه لكنه ماول
بان المراد واتبعوا غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له والا لزم المنع عن الحكم في كل
واقعة تتجدد وانه باطل بالضرورة والاتفاق وقد يفرق بان ما نحن فيه سبيل
لهم ولا سبيل لهم هناك قالوا ثانيا قال الله تعالى يامرون بالمعروف والمعروف عام
لانه مفرد محلى باللام فيامرون بكل معروف فلا يكون معروفا والا لامروا به فلا يجوز
المصير اليه الجواب المعارضة بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه بعين ما ذكرتم
واللازم منتف قال مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول بعد ان استقر
خلافهم قال الاشعري والامام واحمد والغزالي ممتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق
انه بعيد الا في القليل كالاختلاف في ام الولد ثم زاد في الصحيح ان عثمن كان ينهى عن المتعة
قال البغوي ثم صار اجماعا والاشعري العادة تقضي بامتناعه واجيب بمنع العادة وبا
لوقوع قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض الاجماعان لان استقرار اختلافهم دليل اجماعهم

على تسويغ

على تسويغ كل منهما واجيب بمنع الاجماع الاول ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع كالولم
يستقر خلافهم المجوز ليس بحجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم قالوا لم تحصل الاتفاق
واجيب بانه يلزم اذا لم يستقر خلافهم قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف
بوجب ذلك لان الباقي كل الامة الاحيا واجيب بالالتزام والاكثر على خلافه لانه لو
لم يكن حجة لادى الى ان تجتمع الامة الاحيا على الخطا والسمع يا باه واجيب بالمنع
والماضي ظاهر الدخول لتحقق قوله بخلاف من لم يات اقول اذا اختلف اهل العصر
الاول على قولين واتفق اهل العصر الثاني على احدهما بعد ما استقر خلافهم وقال كل
بمذهب فقد اختلف فيه فقال الاشعري واحمد والامام والغزالي انه يمتنع حصوله
وجوزه بعضهم ثم اختلف فيه فقال بعضهم حجة وبعضهم ليس بحجة والحق انه
بعيد الا في القليل من المسايل يعني انه وان بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلا
اما بعده فلانه لا يكون الا عن جلي ويبعد غفلة المخالف عنه واما انه قد وقع
فكاختلاف الصحابة في بيع امهات الاولاد ثم اجمع من بعدهم على المنع منه
وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعة اي متعة العمرة الى الحج قال البغوي
ثم صار اجماعا اي صار جوازه مجمعا عليه قال الاشعري العادة تقضي بامتناع
الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا يزال احدى الطايفتين تصر على مذهبها
الجواب منع قضاء العادة فيه ولو امتنع لم يقع وقد وقع المانعون لوقوعه
قالوا لو وقع كان حجة لتناول الادلة له فيتعارض الاجماعان اجماع هولاء على
تسويغ الاخر واجماع الاولين على التسويغ كل منهما وانه محال عادة والجواب لا نم الاجماع
الاول اي اتفاق الاولين على تسويغ كل منهما اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الاخر
فيه ولو سلم فهما اجمعوا على التسويغ كل منهما ما لم يوجد قاطع يمنع ذلك وقد
وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض وهذا كما لم يستقر خلافهم اذ في زمن الخلاف

لو كان حجة

حمل القليل على المسايل ويمكن حمله على المخالف كما في المنهاي

وفي نسخ المتن عثمان رضي الله تعالى عنه

على تقدير انقراض العصر الاول

واستقرار الخلاف لاستلزام الاجماع على الاحد

تجوزون الاخذ بكل واحد وما ذكرتم تجري فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم
ان يفرقوا بان ذلك تجويز ذهني بانه يمكن ان يكون ما يجب العمل به هذا وذاك مع
تجويز ان يظهر بطلان احدهما وهذا تجويز وجودي بمعنى انه تجوز العمل بهما
معا والمجوزون لو قوعه المانعون لحجيته قالوا اولا لو كان حجة لتعارض الاجماعان
وقد تقدم تقريرا وجوابا قالوا ثانيا لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قولا مخالفا لان القول
لا يموت صاحبه فلا اجماع الجواب انه منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه تجري فيه
وهو حجة اتفاقا وقد يجاب بان ما لم يستقر عليه راي فليس قولا لاحد عرفا قالوا
ثالثا لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالفين للباقين القايلين بقول واحد يوجب
ذلك اي اجماعا هو حجة وذلك لان الباقين كل الامة الاحياء في ذلك العصر وهو المعتبر اذ لا
عبرة بالميت واللازم باطل اتفاقا الجواب لا التزام بحقية اللازم وان كان الاكثر على خلافه
واما على راي الاكثر فالجواب ان قول الباقين قول من قد خولف في عصرهم بخلاف صورة
النزاع والمخالف لاخر وهو القايل بحجيته قالوا لو لم يكن حجة لادي الى ان يجتمع كل الامة
الاحياء في عصر على الخطاء واللازم منتف للادلة السمعية والجواب بمنع انتفاء اللازم
لان الاحياء ليسوا كل الامة ومن مضى من الامة ظاهر الدخول في الامة لان له قولا لا يموت
بموته فان قلت فليدخل من لم يات ايضا قلنا الفرق ظاهر فان من لم يات لا هو متحقق ولا
قوله فلا عبرة به قال مسلة اتفاق العصر عقيب الاختلاف اجماع وحجة وليس ببعيد واما
بعد استقراره فقيل ممتنع وقال بعض المجوزين حجة وكل من اشترط انقراض العصر قال اجماع
وهي كالتي قبلها الا ان كونه حجة اظهر لانه لا قول لغيرهم على خلافه اقول اذا اختلف
اهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف من غير ان يستقر الخلاف فاجماع وحجة
وانه ليس ببعيد واما بعد استقرار الخلاف فقيل انه ممتنع وقيل جايز والمجوزون قد
اختلفوا فقيل حجة وقيل ليس بحجة وكل من اعتبر في الاجماع انقراض العصر جوزه وقال انه

اجماع

اجماع اذ انقرض عصرهم وهذه المسلة كالتي قبلها استدلالا وجوابا الا ان كونه حجة ههنا
اظهر مما قبلها لان ههنا لا قول لغيرهم مخالف لهم وقولهم بعد ظهور خطايه والرجوع
عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى
فهم بعض الامة قال مسلة اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر او دليل راجح اذ عمل على
وفقه المجوز ليس اجماعا كما لو لم يحكموا في واقعة النافي هيا تبعوا غير سبيل المؤمنين
اقول هل تجوز ان لا يعلم جميع اهل العصر خبرا او دليلا راجحا على حكم ما اما اذا لم يعملوا
على وفقه لمعارض فلا لانه اجماع على الخطاء واما اذا عملوا على وفقه مصيبين في الحكم فقد
اختلف في جوازه فقال المجوز ليس باجماع على عدمه فيكون خطاء فان عدم القول
غير القول بالعدم وذلك كما لو لم يحكموا في واقعة فانه لا يكون قولا بعدم الحكم فيها وقال
النافي للجواز الدليل الراجح هو سبيل المومنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير سبيل
المؤمنين الجواب تاويله بما اتفقوا فيه كما تقدم وقد يقال ليس هو سبيل المومنين
بل من شانه ان يكون سبيل المومنين قال مسله المختار امتناع ارتداد الامة سمعا لنا دليل
السمع واعترض بان الارتداد يخرجهم ورد بانه يصدق ان الامة ارتدت وهو اعظم الخطاء
اقول يمتنع ارتداد كل الامة في عصر من الاعصار سمعا وان جاز عقلا وقال بعضهم يجوز لنا
ادلة الاجماع السمعية لانه اجتماع على الضلالة فان الردة ضلالة واي ضلالة وقد اعترض
عليه بان الردة تخرجهم عن ان يتناولهم تلك الادلة لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة
الجواب انه يصدق ان امة محمد ارتدت قطعا وهو اعظم الخطاء فيمتنع قال مسلة
قول الشافعي ان دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك فيه بالاجماع قالوا اشتمل الكامل
والنصف عليه قلنا فاين نفي الزيادة فان ابدي مانع او نفي شرط او استصحاب فليس
من الاجماع في شي اقول قد ظن بعض الناس ان قول الشافعي في دية اليهودي هو الثلث
يصح التمسك فيه بالاجماع لان الامة لا تخرج عن القايل بالكل وعنه وبالنصف وبالثلث

كما يقال الاسلام شرط في الدية الكاملة ١٢
كما يقال ان الكفر مانع من مساواة المسلم في الدية ١٢
اي ثلث دية المسلم ١٢

فالكل قايلون بالثلث وهو ليس بصحيح لان قوله يشتمل علي وجوب الثلث ونفي الزايد
والاجماع لم يدل علي نفي الزائد بل علي وجوب الثلث فقط هو بعض المدعي ولا بد في نفي
الزيادة من دليل اخر فان ابدي وجود مانع او انتفاء شرط او عدم الادلة فيستصحب
الاصل او غير ذلك فليس من الاجماع في شي فلم يكن اثباته بالاجماع وهو المدعي قال مسلة
يجب العمل بالاجماع بنقل الواحد وانكره الغزالي لنا نقل الظني يوجب العمل فالقطعي
اولي ايضا نحن نحكم بالظاهر قالوا اثبات اصل بالظاهر قلنا المتمسك الاول قاطع
والثاني ينبني علي اشتراط القطع والمعترض مستظهر من الجانبين اقول الاجماع المنقول
بخبر الاحاد هل يجب العمل به الحق انه يجب وانكره الغزالي وبعض الحنفية لنا نقل الدليل
الظني الدلالة كالخبر يجب العمل به قطعا فنقل الدليل القطعي الدلالة اولي بان يجب العمل
ولنا ايضا انه عليه الصلوة والسلام قال نحن نحكم بالظاهر ويدخل فيه ذلك لظهوره وافا
دته الظن وقد يمنع افادته الظن لبعد اطلاعه علي اجماع دون غيره كما نقلناه عن احمد قالوا
علي هذين الدليلين انهما من قبيل الظواهر لانه قياس علي خبر الواحد وقد اريد به اثبات
امر كلي وهو العمل بالاجماع المظنون ثبوته به والاصل لا يثبت بالظواهر لوجوب القطع
في العلميات والجواب ان تمسكنا بالمسلك الاول فهو قاطع لانه اثبات له بالطريق الاولي وانه
قطعي وان تمسكنا بالثاني فلا شك انه ظاهر فيبتني صحته علي انه هل يشترط القطع في
الاصول ام لا وعليه ذلك دليل واعتراضات مشكلة من الجانبين وسواء استدل المستدل
علي عدم اشتراطه او علي اشتراطه فالقوة للمعترض لضعف الادلة وهذا معني
قوله والمعترض مستظهر من الجانبين قال مسلة انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها
المختار ان نحو العبادات الخمس يكفر اقول انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا واما
القطعي ففيه مذاهب احدها كفر ثانيها ليس بكفر ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات
الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق

انه

انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضع فانه صرح به في المنتهي قال مسلة التمسك بالا
جماع فيما لا يتوقف حجيته عليه صحيح كرؤية الباري تعالي ونفي الشريك ولعبد الجبار
في الدنيوية قولان لنا دليل السمع عام اقول لا يصح التمسك بالاجماع فيما يتوقف
حجية الاجماع عليه كوجود الباري وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لانه دور واما غيره
فان كان دينيا صح اتفاقا كرؤية الباري تعالي ونفي الشريك وان كان دنيويا صح خلافا
للقاضي عبد الجبار من المعتزلة فان له فيه قولين وذلك كالاراء والحروب لنا دليل
السمع فانه عام لا يفرق بينهما قال ويشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند

السند والمتن

والمتن فالسند الاخبار عن طريق المتن والخبر قول مخصوص للصيغة والمعني فقيل
لا يحد لعسره وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان كل احد يعلم انه موجود ضرورة
فالمطلق اولي ولا استدلال علي ان العلم ضروري لابنا في كونه ضروريا بخلاف الاستدلال
علي حصول له ضرورة ورد بانه يجوز ان يحصل ضرورة ولا يتصوره او يتقدم تصوره
والمعلوم ضرورة ثبوتها او نفيها وثبوتها غير تصورها الثاني التفرقة بينه وبين غيره
ضرورة وقد تقدم مثله قال القاضي والمعتزلة الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب
واعترض بانه يستلزم اجتماعهما وهو محال لا سيما في خبر الله تع اجاب القاضي بصحة دخوله لغة
فورد ان الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه فتعريفه به دور ولا جواب
عنه وقيل التصديق او التكذيب فيرد الدور وبان الحد بابي او واجيب بان المراد
قبول احدهما واقربها قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال بنفسه ليخرج
نحو قايم لان الكلمة عنده كلام وهي تفيد نسبة مع الموضوع ويرد عليه باب قم ونحوه
فانه كلام يفيد بنفسه نسبة اما لان القيام منسوب واما لان الطلب منسوب والاولي
الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعني الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام حكم
بنسبة لها خارجي بخلاف قم ويسمي غير الخبر انشاء وتنبيها ومنه الامر والنهي والاستفهام

والتمني والترجي والقسم والنداء اقول قد بحث عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبارها تختص بكل واحد من المسايل ثم ان الثلثة يشترك في السند والمتن فالمتن ما يتضمنه الثلثة من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواترا واحاد مقبول او مردود ولا شك ان الطريق الي الشي متقدم عليه طبعا فقدمه وضعا فالخبر نوع مخصوص من القول ويقال للصيغة وهو قسم من الكلام اللساني وللمعني وهو قسم من الكلام النفساني ثم اختلف في تحديده فقيل لا يحد لعسره وقد تقدم مثله في العلم وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما كل احد يعرف انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذي هو جزوه اولي ان يكون ضروريا وربما يقال الاستدلال علي كونه ضروريا ينافي كونه ضروريا لان الضروري لا يقبل الاستدلال ويجاب عنه بان كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال عليه والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما والجواب انه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله فيتصور وهو غير حاصل فاذا ثبتنا التغاير فنقول المعلوم ضرورة نسبة الوجود اليه اثباتا هو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم ان يكون ماهية الخبر ضرورية وثانيهما التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب باقسامه ونحوه ضرورة ولذلك يورد كل في موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه ولولا العلم ضرورة لما كان كذلك الجواب قد تقدم وهو ان المتميز حصول النسبة لا تصورها فيلزم كون الحصول ضروريا دون التصور وهذا محمل صحيح وان كان ظاهر كلامه يوهم انه ظن اذ قد اورد هذا السوال في العلم واجاب عنه كما فعله في المنتهي واما القايلون بتحديده فقد اختلفوا فيه فقال القاضي والمعتزلة الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا فيه وذلك مح فيلزم ان لا يوجد خبر وايضا

يرد

فيرد كلام الله تع سواء اريد الاجتماع او اكتفي بالاحتمال لانه لا يشتمل الكذب واجاب القاضي بان المراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطا لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا فاندفع ذلك لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فبهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور وارتضاه المصنف وقال لا جواب عنه ولا ان يمنع انهما لا يعرفان الا به بل هما ضروريان اوهما المطابق في نفسه لمتعلقه وخلافه وامكان ذكره في تعريفهما الا به اذ يمكن في كل خاصة اللهم الا ان يقصد الزامهم حيث عرفوه بذلك ولذلك قال فيورد بالقاء فرع وروده علي ارادة صحتهما لغة فتامل وربما عدل بعضهم عن قولهم يحتمل الصدق والكذب فقال يحتمل التصديق او التكذيب هربا من ذلك ولا ينفعه اذ يرد عليه انهما الحكم بالصدق والكذب فما فعل الا ان وسع الدائرة قيل بل الحكم الاخبار فاذا عرفه بنفسه ويرد سوال آخر وهو ان الحد للايضاح وهو ينافي او فانها للترديد وانه يوجب الابهام والجواب ان المراد بالواو وليس هو ان احدهما واقع ولا نعلمه فياتي الابهام بل قبوله لاحدهما فايهما وقع فهو الخبر ولا ابهام فيه واقرب الحدود وهو قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال وانما قال بنفسه ليخرج نحو قايم فانه كلام عنده فانه عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها وهو يشتمل الكلمة وغيرها وهي قايم وضارب وعالم مما يتناوله نحوه يفيد نسبة ولكن لا بنفسها بل مع موضوعها ويرد عليه باب قسم ونحوه من اقسام الطلب فانه كلام بالاصطلاحات كلها ويفيد بنفسه من غير ضميمة لانها جملة تامة النسبة ما باحد الاعتبارين اما لان القيام منسوب الي زيد لان المطلوب هو القيام المنسوب الي زيد لا مطلق القيام ضرورة واما لان الطلب منسوب اليه دون مطلق الطلب ولا بي الحسين ان يقول اردت بافادة النسبة ان يعلم منه وقوع نسبة وبنفسه ان يكون هو مدلوله الذي وضع له لا انه يلزم عقلا وقد صح

لا يحتمله

كما اذا عرف الانسان بالضاحك فان الضاحك وان تضمن الانسان لانه معروضه لكن لا يمتنع من هذا ان يكون تصور الضاحك موقوفا علي تصور الانسان فيكون دورا

لم يعلم

بالثاني في المعتمد لخروج نحو قم اما باعتبار نسبة القيام الي زيد فان لم يعتبر منه الطلب وقوعها واما باعتبار نسبة الطلب الي القايل والي نه عقلي ومؤداه الطلب ثم ذكر ان الاولي في تحديده ان يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعني بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد نحو الي ت مدلوله الطلب نفسه وهو المعني القايم بنفسه بالنفس بنفس المتكلم من غير ان يشعر بان له متعلقا واقعا في الخارج وهذا بخلاف طلب القيام لانه يدل علي الحكم بنسبة الطلب الي المتكلم وله مطابق خارجي هو قيام الطلب بالمتكلم وغير الخبر ما لا يشعر بان لمدلوله متعلقا خارجيا ويسميه المصنف تنبيها وانشاء ويندرج فيه الامر والنهي والتمني والترجي والقسم والاستفهام والنداء والمنطقيون يقسمونه الي ما يدل علي الطلب لذاته اما للفهم وهو الاستفهام واما لغيره وهو الامر والنهي والي غيره ويخصون التنبيه والانشاء بالاخير منها ويعدون منه التمني والترجي والقسم والنداء وبعضهم يعد التمني والنداء من الطلب اي ما يدل علي الطلب لا لذاته ولتحقيقه مكان غير هذا قال والصحيح ان نحو بعت واشتريت وطلقت التي يقصد بها الوقوع انشاء لانها لا خارج لها ولانها لا تقبل صدقا ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق ولانا نقطع بالفرق بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سيل اقول بعد ذكر الاخبار والانشاء عقبهما اما اختلف في كونه انشاء او اخبارا وهي صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت ولا شك انها في اللغة اخبار وفي الشرع تستعمل اخبارا وانما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم وقد اختلف فيها والصحيح انها انشاء لصدق حد الانشاء عليها وهو انها لا تدل علي الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل علي بيع آخر غير البيع الذي يقع به وايضا فلا يوجد فيه خاصية الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطاء قطعا وايضا لو كان خبرا لكان ماضيا واللازم منتف اما الملازمة فلوضع

هذا انما يصح لو لم يتوقف صدق التعليقية اخبارا وهو ممنوع حدث وسائر صيغ الماضي يصير عند التعليق بمعنى الاستقبال ه

الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولانه لو كان مستقبلا لم يقع كما لو صرح به واما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف امر علي امر وانما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وايضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سيل فان اراد الاخبار لم يقع طلاق آخر وان اراد الانشاء وقع قوله للرجعية احترز به عن البائنة فانه لا يقع وان اراد الانشاء لعدم قبول المحل له فلا يكون للسؤال فايدة واعلم ان الذي قال بانه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما في الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النظر في الوجوه التي استدل بها هل تثبت المتنازع فيه قال الخبر صدق او كذب لان الحكم اما مطابق للخارج ام لا الجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه او لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله افتري علي الله كذبا ام به جنة فالمراد الحصر فلا يكون صدقا لانهم لا يعتقدونه واجيب بان المعني افتري او لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له واقصد اولم يقصد المجنون قالوا قالت عايشة رضي الله عنها ما كذب ولكنه وهم اجيب بتاويل ما كذب عمدا وقيل ان كان معتقدا فصدق والا فكذب لقوله ان المنافقين لكاذبون واجيب لكاذبون في شهادتهم وهي لفظية اقول الخبر ينقسم الي صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارج او لا والاول الصدق والثاني الكذب وقال الجاحظ الخبر اما مطابق للخارج او لا مطابق والمطابق اما مع اعتقاد انه مطابق او لا واللامطابق اما مع اعتقاد انه لا مطابق او لا والثاني فيهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب فبينهما واسطة واحتج بقوله افتري علي الله كذبا ام به جنة وجه الاستدلال ان المراد الحصر فيهما اي في كونه افتراء او كلام مجنون فعلي تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذلك الا لان المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد والجواب ان المراد افتري او لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له

اي الاخبار عما في الذهن هو الموجب للانعقاد بخلاف الاخبار عما في الخارج فيه الانعقاد والاعتقاد المعقود ه

بون

والكاذب من غير قصد يكون مجنونا او المراد افتصد فيكون كاذبا او لم يقصد فلا يكون خبرا
والحاصل ان الافترا اخص من الكذب ومقابلة قد يكون كذبا وان سلم فقد لا يكون خبرا قالوا
قالت عايشة رضي الله عنها ما كذب ولكنه وهم فدل ان الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد واذ
خالف الواقع ليس بكذب والجواب انه ماول بانه ما كذب عمدا طلقت عاما واردت خاصا
وذلك شايع وقال قوم ان كان المخبر معتقدا لما يخبر به فصدق والا فكذب ولا عبرة فيهما
بمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم
في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم والجواب لا نزاع انه
كذبهم في ذلك بل في شهادتهم اما لا شعارها عرفا بالعلم لان من قال اشهد بكذا
تضمن ان اقوله عن علم وان كان الشهادة بمجردها تحتمل العلم والزور ويتقيد بها لغة
واما لانهم زعموا اشهادتهم بذلك مستمرة غيبة وحضورا وفيه وجوه آخر
بيناها في علم المعاني والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال
الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال بخلافه حكمنا بكذبه وهذه المسلة لفظية لا يجدي
الاطناب فيها كثير نفع قال وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحد
منهما فالاول ضروري بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله تعالى
ورسوله والاجماع والموافق للنظر والثاني المخالف لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه
كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكاذب وقد يشك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم
صدقه فكذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة
فاسد بمثله في النقيض ولزوم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم انما كذب المدعي للعادة
اقول الخبر باعتبار آخر ينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا
كذبه فهذه ثلثة اقسام القسم الاول وهو ما يعلم صدقه فصدقه اما ضروري او نظري
والضروري اما ضروري بنفسه اي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري بمضمونه

حكمنا

الكذاب

وهو

وهو المتواتر واما ضروري بغيره اي استفيد العلم الضروري بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق
للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله تعالى وخبر رسوله صلعم وخبر
اهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه
بالنظر القسم الثاني وهو ما علم كذبه وهو كل خبر يخالف ما علم صدقه من الاقسام المذكورة
الثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر
الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال وقد خالف في هذا التقسيم بعض
الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل
كخبر مدعي الرسالة فانه اذا كان صدقا دل عليه بالمعجزة وهذا فاسد لجريان مثله في نقيض
ما اخبر به اذا اخبر به آخر فيلزم اجتماع النقيضين ويعلم بالضرورة وقوع الخبر بها وايضا
فانه يلزم العلم بكذب كل شاهد اذ لا يعلم صدقه بدليل والعلم بكذب كل مسلم في دعوى
اسلامه اذ لا دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة واما القياس على
خبر مدعي الرسالة فلا يصح لانه لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه
لانه بخلاف العادة فان العادة فيما خالفها ان يصدق بالمعجزة قال وينقسم الى متواتر
واحاد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج من علم
صدقهم فيه بالقراين الزايدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها وخالف السمنية
في افادة المتواتر وهو بهت فانا نجد العلم ضرورة بالبلاد النايية والامم الخالية
والانبياء بمجرد الاخبار وما يوردونه من انه كاكل طعام واحد وان الجملة مركبة من الواحد
ويودي الى تناقض المعلومين وتصديق اليهود والنصارى في لا نبي بعدي وبانا
نفرق بين الضروري وبينه ضرورة وبان الضروري يستلزم الوفاق مردود اقول
الخبر ينقسم باعتبار آخر الى متواتر واحاد والتواتر في اللغة تتابع امور واحد بعد واحد
بفترة من الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه

اي ما صدقه ضروري بنفسه او بغيره او نظري. فالخبر الذي يخالف ذلك اي يكون مضمونه خلاف مضمون ما علم صدقه يكون معلوم الكذب قطعا ضرورة او نظرا كالاخبار بان الواحد ضعف الاثنين وان العالم قديم

نقض اجمالي

فهو ليس من البحث الان البحث هو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه

العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقراين الزايدة علي ما لا ينفك الخبر عنه عادة فان من القراين ما يلزم الخبر من احوال في الخبر والمخبر والمخبر عنه والمخبر ولذلك يتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد علي ذلك من الامور المنفصلة عن الخبر عادة واما بغير القراين كالعلم بخبره ضرورة او نظرا ثم اتفق العقلا ان خبر التواتر بشرايطه يفيد العلم بصدقه وخالف السمنية في ذلك وكذا البراهمة وانه بهت اي مكابرة فانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النايية كمكة ومصر والامم الخالية كالصحابة والانبياء والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الي الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اورد عليه شكوك منها انه كاجتماع الخلق الكثير علي اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب علي كل واحد فيجوز علي الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولانها مركبة منها بل هي نفس الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يودي الي تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشي واخبر جمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها يلزم انه تصديق اليهود والنصاري فيما نقلوه عن موسي او عيسي عم فانه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد صلعم فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به علم ضروري لما فرقنا بين ما نقل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا علي انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوي بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر لمخالفتنا والكلام ورد واما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري فهو كشبه السوفسطانية لا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد علم وقوعه فالفرق وجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمه ثم ظاهر وعن الثاني انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر من الف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد

دون

دون كل شخص علي الانفراد وعن الثالث انه تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع ان نقل اليهود والنصاري لم يحصل بشرايط التواتر ليحصل العلم وانما لم يحصل لعدم شرايطه وعن الخامس ان الفرق انه نوع من الضروري وغيره من المحسوس او الضروري نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض بل بالسرعة وغيرها وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة والا ورد عليكم خلاف السوفسطانية قال والجمهور علي انه ضروري والكعبي والبصري نظري وقيل بالوقف لنا لو كان نظريا لافتقر الي توسط المقدمتين ولساغ الخلاف فيه عقلا ابو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا يحصل الا بعد علم انه من المحسوسات وانهم عدد لا حامل لهم وان ما كان كذلك ليس بكذب فيلزم النقيض واجيب بالمنع بل اذا حصل علم انهم لا حامل لهم لا انه مفتقر الي سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري قالوا لو كان ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته اقول اذ قد عرفت ان التواتر يفيد العلم فقد اختلف في العلم الحاصل به اضروري هو ام نظري فالجمهور علي انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين البصري انه نظري وميل الغزالي الي انه قسم ثالث وتوقف المرتضي والآمدي لنا انه لو كان نظريا لا فتقر الي توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم قطعا علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولو ادعي ذلك مدعي لم يعتد بهذا ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتف بالضرورة احتج ابو الحسين بانه لو كان ضروريا لما احتاج الي توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبرين جماعة لا داعي لهم الي الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الي سبق العلم بذلك وحاصله ان العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغني

اي بالامور الثلثة

عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة
في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل
منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل فيه جزء
آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو اعظم فهذه حجة ابي الحسين والمنكرون عن آخرهم
قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات لانا نحصول العلم
ولا يشعر به وبانه كيف حصل عنه والجواب المعارضة بمثله وهو انه لو كان نظريا
لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما الحل فان كون العلم ضروريا ونظريا
صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا
ونظريا قال وشرط التواتر تعدد المخبرين تعددا يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس
مستوين في الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج اليه لانه ان اريد الجميع فباطل وان اريد البعض
فلازم مما قبل وضابط العلم بحصولها حصول العلم الا ان ضابط حصول العلم سبق العلم
بها اقول قد ذكر في التواتر شروط صحيحة وشروط فاسدة اما الشروط الصحيحة فثلثة
كلها في المخبرين احدها تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ
على الكذب عادة ثانيها كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس فانه في مثل حدوث العالم
لا يفيد قطعا ثالثها استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول
والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد شرط فيه قوم شرطا رابعا وهو كونهم عالمين
بالمخبر عنه وهو غير محتاج اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمنع ان يمنع
ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا فيه وان اريد وجوب علم البعض به
فهو لازم مما ذكرنا من القيود الثلثة عادة لانها لا تجتمع الا والبعض عالم قطعا واما كيف
يعلم حصول هذه الشرايط فمن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله واما نحن فا
لضابط عندنا حصول العلم بصدقه فاذا علم ذلك عادة علم وجود الشرايط الا ان الضابط

في حصول

في حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى انه نظري قال وقطع القاضي بنقص الاربعة
وتردد في الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون والصحيح يختلف
وضابطه ما حصل العلم عنده لانا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا
ويختلف باختلاف قرائن التعريف واحوال المخبرين وفي الاطلاع عليها وادراك المستمعين
والوقايع اقول قد اختلف في اقل عدد التواتر فقيل خمسة والقاضي يجزم بانه
لا يحصل بخبر الاربعة والا يحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد في
الخمسة ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول قد تفيد العلم فلا يجب التزكية
وقد لا تفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية ليعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الخبر والشهادة
كيف والاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى عليه السلام
لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون قال الله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وذلك ليفيد خبرهم العلم باسلامهم وقيل اربعون
عدد الجمعة وقيل سبعون لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم اذا رجعوا فاخبروا قومهم
وقيل غير منحصر في عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما حصل العلم عنده وهو المختار
لانا نقطع بحصول العلم بما ذكرنا من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا
اي لا قبل حصول العلم كما يقتضيه راي من يقول انه نظري ولا بعده على رأينا ولا سبيل
الى العلم به عادة لانه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة
البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع ايضا انه يختلف بالقرائن التي تتفق في التعريف
غير زايدة على المحتاج اليها في ذلك عادة من الجزم وتفرس آثار الصدق وباختلاف
اطلاع المخبرين على مثلها عادة كرجال الملك باحواله الباطنة وباختلاف ادراك المستمعين
وفطنتهم وباختلاف الوقايع وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر عدد اكثر او
اقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب قال وشرط قوم الاسلام والعدالة

لافادة قول بعض العلم وهو المتقدم

اي الاخبار الذي هو عالم بها

الذين هم الذي يدخل على الملك في خلواته

للاخبار النصاري بقتل المسيح وجوابه اختلال في الاصل والوسط وقوم ان لا يحويهم
بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة المعصوم دفعا للكذب و
اليهود اهل الذلة فيهم دفعا للتواطؤ لخوفهم وهو فاسد اقول ماذكرناه هي الشروط
المتفق عليها في التواتر واما المختلف فيها فقال قوم يشترط الاسلام والعدالة كما في
الشهادة والا افاد اخبار النصاري بقتل المسيح العلم به وانه باطل الجواب منع حصول
شرايط التواتر للاختلال في الاصل والوسط اي قصور الناقلين عن عدد التواتر في المرتبة
الاولي او في شي مما بينهم وبين الناقلين الينا من عدد التواتر ولذلك نعلم ان اهل
قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به وقال قوم يشترط ان لا يحويهم
بلد ليمتنع التواطؤ وقال قوم يشترط اختلاف النسب والدين والوطن وقالت الشيعة
يشترط ان يكون فيهم المعصوم والا لم يمتنع الكذب وقال اليهود يشترط ان يكون
فيهم اهل الذلة فانهم يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف اهل العزة فانهم
لا يخافون والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك قال وقول القاضي وابي الحسين
كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة لشخص فمثله يفيد بغيرها لشخص صحيح بشرط ان يتساوي
من كل وجه وذلك بعيد عادة اقول قال القاضي ابو بكر وابو الحسين البصري كل خبر افاد
علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر وهذا صحيح بشرط تساوي
المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما علمت من تفاوت افادته للعلم بتفاوت ذلك
بعيد جدا لتفاوتها عادة قال مسلة اذا اختلف المتواتر في الوقايع في المعلوم ما اتفق
عليه بتضمن او التزام كوقايع حاتم وعلي اقول اذا كثرت الاخبار في الوقايع واختلف
فيها لكن كل واحد منها يشتمل علي معني مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل
العلم بالقدر المشترك ويسمي المتواتر من جهة المعني وذلك كوقايع حاتم فيما يحكي من عطاياه
من فرس وابل وعين وثوب فانها يتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم شي من تلك القضايا بعينه

وكوقايع

وكوقائع علي رضي الله عنه في حروبه من انه هزم في خيبر كذا وفعل في احد كذا الي غير ذلك
فانه يدل بالالتزام علي شجاعة وقد تواتر ذلك منه وان كان شي من تلك الوقايع الجزئيات
لم يبلغ درجة القطع واعلم ان الواقعة الواحدة لا يتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر
المشترك الحاصل من جزئيات ذلك وهو متواتر لا لان احدها صدق قطعا بل بالعادة
قال الخبر الواحد ما لم ينته الي التواتر وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن
والمستفيض ما زاد نقلته علي ثلثة اقول قد فرغ من الخبر المتواتر فشرع في قسيمه وهو
خبر الواحد وذلك ما لم ينته الي حد التواتر كثرت رواته او قلوا وقيل هو خبر افاد الظن
ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن ونحو الايراد اذ لا عبرة به فلا يرد ومن الخبر قسم يسمي
المستفيض وهو ما زاد نقلته علي الثلثة قال مسلة قد تحصل العلم بخبر الواحد
العدل بالقراين لغير التعريف وقيل وبغير قرينة وقال احمد ويطرد والاكثر لا بقرينة
ولا بغيرها لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا فيطرد ولادي الي تناقض المعلومين
ولوجب تخطية المخالف واما حصوله بقرينة فلو اخبر ملك بموت ولد مشرف مع
صراخ وجنازة وانهتاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته واعترض بانه حصل بالقراين
ورد بانه لولا الخبر لجوزنا موت آخر قالوا ادلتكم تاباه قلنا لا انتفي الاول لانه مطرد
في مثله وانتفي الثاني لانه يستحيل حصول مثله في النقيض وانتفي الثالث لانا نخطي
المخالف لو وقع قالوا قال تع ولا تقف ان تتبعون الا الظن فنهي وذم فدل انه ممنوع ماليس
واجيب بان المتبع الاجماع وبانه متؤل بما المطلوب فيه العلم من الدين اقول قد
اختلف في خبر الواحد العدل هل يفيد العلم ولا والمختار انه يفيد العلم بانضمام
القراين وعني بها الزايدة علي ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم وتحصل
العلم به بغير قرينة ايضا ثم اختلفوا فقال احمد في قول تحصل العلم به بلا قرينة و
يطرد اي كلما حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرد اي قد تحصل العلم

به لكن ليس كلما حصل حصل العلم به وقال الاكثرون لا تحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير
قرينة فههنا مقامان احدها انه لا تحصل العلم به بغير قرينة لنا فيه لو حصل بلا
قرينة لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله تع عادته بخلق شي عقيب
آخر ولو كان عاديا لاطرد كخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين ولنا ايضا لو حصل العلم به
لادي الي تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز با
لضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا
فيلزم اجتماع النقيضين ولنا ايضا لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطية من
يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع الثاني حصول العلم فيه بالقراين ولنا فيه
انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرق علي الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة
وخروج المخدرات علي حال منكرة غير معتادة دون موت مثله وكذلك الملك واكابر
مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك انفسنا وجدانا ضروريا
لا يتطرق اليه الشك فيه فاعترض عليه بان العلم ثمه لا تحصل بالخبر بل بالقراين كالعلم بخجل
الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها والجواب انه
حصل بالخبر بضيمة القراين اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر واعلم ان العدالة ليست
شرطا في افادة مثله للعلم علي ما لا يخفي فقوله بخبر الواحد العدل انما ذكره لان ساير
المذاهب المذكورة متقيد به فان احدا لم يقل ان خبر غير العدل يفيد العلم مطردا للمخالفين
ايضا فرقتان فرقة تنكر افادته للعلم مع القرينة وفرقة يقول بافادته له بلا قرينة اما
المنكرون مطلقا فقالوا دل لتكم علي امتناع افادته للعلم بلا قرينة تابي كونه مفيدا له بقرينة
للزوم الاطراد وتناقض المعلومين والقطع بتخطية مخالفه والجواب انها
لا تاتي في الخبر مع القراين اما لزوم الاطراد فلانه ملتزم في مثله فانه لا ينفك عن العلم
واما تناقض المعلومين فلان ذلك اذا حصل في قضية امتنع ان تحصل مثله

في نقيضها

في نقيضها عادة واما تخطية المخالف قطعا فلانه ملتزم ولو وقع لم تجز مخالفته بالاجتهاد
الا انه لم يقع في الشرعيات واما القايلون بافادته مطلقا فقالوا يجب العمل به اجماعا
ولولا انه مفيد للعلم غير مقتصر علي الظن لما وجب العمل به بل لم تجز لقوله تعالي ولا
تقف ما ليس لك به علم والنهي للتحريم وقال تعالي ان يتبعون الا الظن في معرض الذم
فدل علي حرمته الجواب من وجهين احدهما انه انما المتبع هو الاجماع علي وجوب العمل
بالظواهر وانه قاطع وثانيهما ان ظاهرها في العموم ماول بتخصيصه بما المطلوب فيه
العلم من اصول الدين لا ما يطلب فيه العمل من احكام الشرع قال مسله اذا اخبر واحد
بحضرة صلي الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل علي صدقه قطعا لنا يحتمل انه ما سمعه او ما
فهمه او كان بينه او راي تاخيره او ما علمه او صغيره اقول اذا اخبر واحد عن شي بحضرة
النبي صلعم ولم ينكر عليه لم يدل علي صدق المخبر دلالة قاطعة وان كان الظاهر صدقه
لنا انه لا يتعين السكوت للرضا به لصدقه بل يحتمل انه ما سمعه او ما فهمه او كان
قد بينه وعلم انه لا يفيد انكاره او ما علمه نفيا واثباتا لكونه دنيويا او راي تاخيره
الي وقت الحاجة الي بيانه وبتقدير عدم الجميع فتركه للانكار صغيرة وهي جايزة علي
الانبياء وان بعدت قال مسله اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم
انه لو كذب لعلموه ولا حامل علي السكوت فهو صادق قطعا للعادة اقول اذا اخبر واحد
بشي بحضور بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه فان كان مما يحتمل ان لا يعلموه مثل خبر غريب
لا يقف عليه الا الافراد لم يدل علي صدقه اصلا وان كان مما لو كان لعلموه فان كان مما
يجوز ان يكون لهم حامل علي السكوت من خوف او غيره لم يدل ايضا وان علم انه
لا حامل لهم عليه فهو يدل علي صدقه قطعا لنا ان سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم
بالكذب في مثله ممتنع عادة ولا يقال لعلهم ما علموا او علمه بعضهم او جميعهم
وسكتوا لانا نقول ذلك معلوم الانتفاء قال مسله اذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعي

وكل واحد منها وبعض النسخ ظاهرها

علي نقله وقد شاركه خلق كثير كما لو انفرد واحد بنقل خطيب علي المنبر في المدينة فهو
كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا العلم عادة ولذلك نقطع بكذب من ادعي ان القران
عورض قالوا الحوامل المقدرة كثيرة ولذلك لم ينقل النصاري كلام المسيح في المهد
ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع وتسليم الغزالة وافراد الاقامة
وافراد الاقامة وافراد الحج وترك البسملة احاد واجيب بان كلام عيسي اذ كان بحضرة
خلق فقد نقل قطعا وكذلك غيره مما ذكروا استغني عن الاستمرار بالقران الذي هو
اشهرها واما الفروع فليس من ذلك وان سلم فاستغني لكونه مستمرا وكان الامران
سائغين اقول اذا انفرد الواحد بالخبر عن شي يتوفر الدواعي علي نقل مثله وشاركه
فيما يدعيه سببا للعلم خلق كثير كما انفرد واحد بالاخبار عن قتل خطيب علي المنبر
يوم الجمعة بمشهد من اهل المدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا انا نجد من
انفسنا العلم بكذبه قطعا ولولا ان هذا الاصل مركوز في العقول لما قطعنا بكذب
من ادعي ان القران قد عورض لكنه لم ينقل وان بين مكة والمدينة مدينة اكبر منهما قالوا
الحوامل المقدرة علي كتمان الاخبار كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعد من اوضع
جوازها ان يحصل الجزم ويدل عليه امور منها ان النصاري لم ينقلوا كلام المسيح
في المهد انه مما يتوفر الدواعي علي نقله ومنها ان معجزات الرسول صلعم كانشقاق
القمر وتسبيح الحصا في يده وحنين الجذع الذي كان يستند اليه حين استند الي
غيره وتسليم الغزالة عليه لم تتواتر بل نقل احاد ومنها ان كثيرا من الامور الكثيرة الوقوع
مما يعم به البلوي وتمس الحاجة اليه لم تتواتر بل نقل احادا ولذلك اختلف فيه
كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة وقرانه بها وقراءة البسملة في الصلوة
وتركها الجواب ان انتفاء الحامل يعلم بالعادة كالحامل علي اكل طعام واحد واما كلام عيسي
في المهد فان كان بحضرة خلق كثير فقد نقل قطعا فلو ثبت انه لم ينقل فلقلة المشاهدين

عليها

اي في الصدر الاول لانه عند ما يثبت بالقران

فليس

فليس مما نحن فيه واما المعجزات فكذلك اي لو كثر مشاهدوها لتواترت ولا فغير محل
النزاع مع ان الاظهر انها مما يتوفر الدواعي علي نقله فانها انما ينقل لتستمر بين الناس وقد
استغني عنها عن استمرارها بالقران الباقي علي وجه كل زمان الدائر علي كل لسان في كل
مكان واما الفروع فليست مما ذكرنا لعدم توفر الدواعي علي نقلها وان سلم فانما ينقل
مثله ليعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مستمرا مستغني عن نقله وان سلم فقد نقل الا انه
نقل الاخر ايضا لكونهما سائغين والخلاف لعدم الفوز بالترجيح حتي يتعين الاولي منها
قال مسئله التعبد بخبر الواحد العدل جايز عقلا خلافا للجبائي لنا القطع بذلك قالوا
يودي الي تحليل الحرام وعكسه فاما ان كان المصيب واحدا فالمخالف ساقط كالتعبد با
لمفتي والشهادة والا فلا يرد وان تساويا فالوقف او التخيير يدفعه قالوا لو جاز لجاز
التعبد به في الاخبار عن الباري تعالي قلنا للعلم بالعادة انه كاذب اقول التعبد بخبر
الواحد العدل وهو ان يوجب الشارع العمل بمقتضاه علي المكلفين جايز عقلا خلافا
لابي علي الجبائي لنا القطع بذلك فانا لو فرضنا ان الشارع يقول للمكلف اذا اخبرك عدل
بشي فاعمل بموجبه وعرضناه علي عقولنا فانا نعلم قطعا انه لا يلزم من فرض وقوعه
مح لذاته قالوا اولا انه وان لم يكن ممتنعا لذاته فهو ممتنع لغيره لانه يودي الي تحليل الحرام
وتحريم الحلال بتقدير كذبه فانه ممكن قطعا وذلك باطل وما يودي الي الباطل لا يجوز عقلا
والجواب ان قلنا ان كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر اذ لا حلال ولا حرام في نفس الامر انما
هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا للواحد وحراما للاخر وان قلنا
المصيب واحد فقط فلا يرد ايضا لان الحكم المخالف للظن ساقط عنه اجماعا وما هو الا
كالتعبد بقول المفتي والشاهدين اذا خالفا ما في الواقع وهذا يصلح مستندا ونقضا بالا
ستقلال لا يقال هذا بالنسبة الي المجتهدين لكنه يودي الي التناقض عند تساوي الخبرين
بالنسبة الي مجتهد واحد لتعارضهما من غير ترجيح لانا نقول التوقيف وهو عدم العمل

في التعبد

بهما كان لا دليلا اذ شرط العمل عدم المعارض او التخيير وهو تحويز العمل بايهما شاء يدفع
ورودة قالوا ثانيا لو جاز التعبد به لجاز التعبد في الاخبار عن الباري تع وهو باطل
بغير معجزة اجماعا الجواب لا نسلم الملازمة لان العادة تفرق اذ العادة ان من ادعي النبوة
بدون معجزة فهو كاذب وايضا فالفرق بانه يفضي ذلك الي كثرة الكذب فيه عادة بخلاف
الاخبار قال مسلة يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقاساني وابن داود والرافضة
والجمهور بالسمع وقال احمد والقفال وابن سريج والبصري بالعقل لنا تكرر العمل به كثيرا
في الصحابة والتابعين شايعا ذايعا من غير نكير وذلك يقضي بالاتفاق عادة كالقول
قطعا قولهم لعل العمل بغيرها قلنا علم قطعا من سياقها ان العمل بها قولهم نقد انكر
ابو بكر خبر المغيرة حتي رواه محمد بن سلمة وانكر عمر خبر ابي موسي في الاستيذان حتي رواه
ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس وانكرت عايشة خبر ابن عمر واجيب انما انكروا
عند الارتياب قالوا العلها اخبار مخصوصة قلنا نقطع بانهم عملوا الظهورها
لا لخصوصها وايضا التواتر انه كان ينفذ الاحاد الي النواحي لتبليغ الاحكام اقول قد ثبت
جواز التعبد بخبر الواحد وهو واقع بمعني انه يجب العمل بخبر الواحد وقد انكره القاساني
والرافضة وابن داود والقايلون بالوقوع قد اختلفوا في طريق اثباته والجمهور علي انه
يجب بدليل السمع وقال احمد والقفال وابن سريج وابو الحسين البصري بدليل العقل لنا
اجماع الصحابة والتابعين بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به
بها في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصي وقد تكرر ذلك مرة بعد اخري وشاع وذاع
بينهم ولم ينكر عليهم احد والا نقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول
الصريح وان كان احتمال الغيرة قايما في واحد واحد فمن ذلك انه عمل ابو بكر رضي الله عنه
بخبر المغيرة في ميراث الجدة وعمل عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن في جزية المجوس
وبخبر حمل بن مالك في وجوب الغرة بالجنين وبخبر الضحاك في ايراث الزوجة من دية

الزوج

الزوج وبخبر عمرو بن حزم في دية الاصابع وعمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بخبر فريعة
في ان عدة الوفاة في منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر ابي سعيد بالربا في النقد وعمل
الصحابة بخبر ابي بكر الايمة من قريش والانبيا يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الانبيا
لا نورث الي غير ذلك مما لا يجدي استيعاب النظر فيه الا التطويل وموضعه كتب السير
وقد اعترض عليه بوجوه الاول قولهم لا نسلم ان العمل في هذه الوقايع كان بهذه الاخبار
اذ لعله بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل الخبر ان يكون به علي انه السبب للعمل والجواب
انه قد علم من سياقها ان العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها ولا يلزم منه موافقة العمل
الثاني قولهم هذا معارض بانه ابو بكر خبر المغيرة حتي رواه محمد بن سلمة وانكر عمر خبر ابي موسي
في الاستيذان حتي رواه ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نترك كتاب الله تعالي
امراة لا نعلم اصدقت ام كذبت وكان يحلف علي رضي الله تعالي عنه غير ابي بكر وانكرت عايشة
خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه والجواب انهم انما انكروه مع الارتياب وقصوره عنه
عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه وايضا فلا يخرج بالعمام ما ذكرتم عن كونه خبر واحد فمن
تبع ذلك فهو دليل عليكم لا لكم الثالث انهم قالوا لعلها اخبار مخصوصة تلقوها
بالقبول ولا يلزم في كل خبر الجواب انا نعلم انهم عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا لخصوصيا نها
كظاهر الكتاب والمتواتر وهو اتفاق علي وجوب العمل بما افاد الظن ولنا ايضا تواتر
انه صلعم كان ينفذ الاحاد الي النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان المبعوث اليهم كانوا
مكلفين بالعمل بمقتضاه قال واستدل بظواهر مثل فلولا نفر لعلهم يحذرون
ان الذين يكتمون ان جاءكم فاسق وفيه بعد لا قالوا لا تقف ان يتبعون الا الظن وقد
تقدم ويلزمهم ان لا يمنعوه الا بقاطع قالوا توقف صلعم خبر ذي اليدين حتي اخبره ابو بكر
وعمر قلنا غيرما نحن فيه ولو سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظاهر في الغلط ويجب
التوقف في مثله اقول وقد استدل من قبلنا بظواهر لا تفيد الا الظن ولا يكفي في المسايل

العلمية منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الاية وجه الاحتجاج ان لعل
هنا للوجوب لامتناع الترجي عليه تعالى والطايفة من كل فرقة لا تكون اهل التواتر فقد
اوجب الحذر بقول الاحاد وهو بعيد لان المراد الفتوى في الفروع سلمنا لكنه ظاهر
فلا يجري في الاصول ومنها والذين يكتمون ما انزل الله الاية اوعد بالكتمان لقصد لا
ظهار ولولا وجوب العمل به لما كان للاظهار فايدة فلم يصح مقصود الشارع وهو
ايضا بعيد لان المراد بما انزل الله القران سلمنا لكن اين وجوب العمل ومنها قوله
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت في الفاسق فدل ان العدل بخلافه وهو ايضا
بعيد لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف وان سلم فاستدلال بظاهر في اصل فلا يجري
قال قالوا اولا تقف ان تتبعون الا الظن وقد تقدم ويلزمهم ان لا يمنعوا الا بقاطع
قالوا توقف صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر قلنا غير ما
نحن فيه وان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله
اقول المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد قالوا اولا قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم فنهى عن اتباع الظن وقال ان يتبعون الا الظن فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل
الحرمة وانه ينافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن الجواب بمنع ما تقدم
من ان المتبع هو الاجماع فانه ظاهر في اصل يلزمهم ان لا يمنعوا التعبد به الا بدليل
قاطع ولا قاطع لهم وما ذكروه لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل التخصيص
ولغيره قالوا ثانيا توقف النبي صلعم في خبر ذي اليدين حين صلى الظهر ركعتين فقال
اقصرت الصلوة ام نسيت فقال صلعم شي من ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر فدل على ان
خبر الواحد لا يعمل به الجواب انه ليس من صور محل النزاع لان الكلام في تعبد الامة
بخبر الواحد متفق لا عن الرسول وان سلم فانما توقف لانه لما انفرد بالاخبار عنه
بين جمع كثير في امر الغالب عدم مثله وعدم الغفلة عنه ان كان ظاهرا في الغلط

فظن

فظن كذبه فضلا عن ان يكون مفيد الظن بصدقه والتوقف في مثله وعدم العمل به
واجب اتفاقا قال ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الاصل واجب عقلا كالعدل
في مضرة شي وضعف حايط وخبر الواحد كذلك لان الرسول عم بعث للمصالح فخبر الواحد
تفصيل لها وهو مبني على التحسين سلمنا لكنه لم يجب في العقليات بل اولى سلمنا
ولا نسلم في الشرعيات سلمنا وغايته قياس ظني في الاصول قالوا صدقه ممكن فيجب
احتياطا قلنا ان كان لصلة المتواتر فضعيف وان كان المفتي فالمفتي خاص وهذا عام
قالوا لكنه قياس شرعي سلمنا لو لم يجب لخلت وقايع رد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم
النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع اقول القايل بانه يفيد بدليل العقل اما
ابو الحسين فقال الظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا فالعمل به واجب عقلا
بدليل انه لما كان اجتناب المضار اجمالا واجبا قطعا وجب تفاصيله عقلا مثل
قبول خبر العدل في مضرة اكل شي معين فيحكم العقل بان لا يوكل وفي انكسار جدار
يريد ان ينقض فيحكم العقل بان لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه صلى الله عليه وسلم
بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد
الظن به فوجب العمل به قطعا والجواب انه مبني على التحسين والتقبيح بالعقل عقلا
وقد ابطلناه سلمناه ولا نسلم ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى
للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب سلمنا ذلك في العقليات فلم يجب مثله في الشر
عيات ولا يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس سلمناه لكنه قياس فلا
يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والمسئلة
اصولية فلا يجزي فيه الظن واما الباقون فقالوا اولا صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطا
والجواب انه قياس بغير اصل فان كان اصله الخبر المتواتر فضعيف لان المتواتر وجب
اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع ملغي وان كان اصله فتوى المفتي فضعيف ايضا

للمن الفرق ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بمقلده فيها وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والا
زمان سلمنا لكن قياس فلا يفيد الا الظن وهو شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف مطلوبكم
قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقايع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع عقلا اما
الاولي فلان القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية
فظاهرة الجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقايع عن الحكم عقلا سلمناه لكن نمنع الملازمة
لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم ونفي الدليل دليل علي نفي الحكم بما ورد الشرع بان ما لا
دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حاكم غير
الشرع قال اما الشرايط فمنها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف واجماع اهل المدينة
علي قبول شهادة الصبيان بعضهم علي بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثني لكثرة الجناية
بينهم متفردين والرواية بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة ولقبول ابن عباس
وابن الزبير وغيرهما في مثله ولاسماع الصبيان اقول اما حكم خبر الواحد فما ذكرنا واما
شرايطه المعتبرة في وجوب العمل به فامور كلها في الراوي الشرط الاول البلوغ لان
الصبي وان قارب البلوغ وامكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف
فلا يحرم عليه الكذب فلا شرك فيه فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام
علي الكذب فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل كالفاسق لا يقال اجمع اهل المدينة
علي قبول شهادة الصبيان بعضهم علي بعض في الدماء قبل تفرقهم مع انه احتيط
في الشهادة ما لم يحتط في الرواية لانا نقول انه مستثني لمسيس الحاجة اليه لكثرة
الجناية فيما بينهم اذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل فلو لم يعتبر شهادتهم الضاعت
الحقوق التي توجبها تلك الجنايات والمشروع استثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة
خزيمة هذا اذا سمع وروي قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لخبر والحال انه قد سمعه
قبل البلوغ فانها مقبولة اما اولا فقياسا علي الشهادة وانها متفق عليها فالرواية

اولي

اولي بالقبول ولنا ثانيا فاجماع الصحابة علي قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثله
مما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده يدل عليه كتب الحديث وانهم لم يسالوا قط عن
تحملهم اقبل البلوغ كان ام بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين روايتهم وان احتمل الامرين احتمالا
ظاهرا واما ثالثا فباجماعهم علي احضار الصبيان الرواية واسماعهم الحديث ولو لم يعتبر
نقله لما افاد ذلك وقد يقال ان ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط قال ومنها
الاسلام للاجماع وابو حنيفة رح وان قبل شهادة بعضهم علي بعض لم يقبل روايتهم ولقوله
ان جاءكم فاسق بنبا وهو فاسق في العرف بالعرف المتقدم واستدل بانه لا يوثق به
كالفاسق وضعف بانه قد يوثق ببعضهم لتدينه في ذلك اقول الشرط الثاني لقبول
خبر الواحد الاسلام اما اولا فبدليل الاجماع فان قيل اليس ابو حنيفة رح يقبل شهادة
بعض الكفار علي بعض فيلزم في الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل في الرواية وانه قد صرح به
وذلك ان شهادتهم قبلت للضرورة صيانة للحقوق اذ اكثر معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان
واما ثانيا فلقوله تع ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا والكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك
بالاستقراء وان كان لا يسمي في العرف المتاخر فاسقا لجعله قسيما له ويعرف بانه مسلم ذو كبيرة
او ... اصر عليها وقد استدل بان الكافر لا يوثق به فلا يقبل قوله قياسا علي الفاسق
و... ضعيف لانه قد يوثق بقول بعضهم لظهور تدينه في ذلك الدين مع تحريم الكذب
فيه او في تحريم الكذب قال والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر واما غير المكفر فكا
لبدع الواضحة وما لا يتضمن التكفير ان كان واضحا كفسق الخوارج ونحوه فرده قوم وقبله
قوم الراد ان جاءكم فاسق وهو فاسق القايل نحن نحكم بالظاهر والاية اولي لتواترها
وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مخصص بالكافر والفاسق المظنون
صدقهما باتفاق قالوا اجمعوا علي قبول قول قتلة عثمن ورد بالمنع او بانه مذهب بعض
واما نحو خلاف البسملة وبعض الاصول وان ادعي القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة

من الجانبين واما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع انه
بفاسق وان قلنا المصيب واحد لانه يودي الي تفسيق بواجب وايجاب الشافعي الحد لظهور
امر التحريم عنده اقول ماذكرناه حكم الكافر واما المبتدع فقد يكون مبتدعا ببدعة يتضمن
التكفير وقد يكون ببدعة لا يتضمنه فان كان يتضمن التكفير فيكفر به قوم ولا يكفر به قوم ومن
كفر به قوم فهو عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكفر به فهو عنده كالبدع الواضحة
وستذكر حكمها وان كان لا يتضمن التكفير فان لم يكن واضحا قبل اتفاقا وان كان واضحا كفسق
الخوارج استباحوا الدار وشنوا الاغارة واحرقوا وسبوا فرده قوم وقبله قوم قال الراد له
قال تعالي ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وهذا فاسق كامر وقال القابل قال صلعم نحن نحكم
بالظاهر وهذا ظاهر اذا ظن صدقه والمختار الرد لان الاية اولي بالعمل بها من الحديث اولا
لكونها متواترة والحديث احاد وثانيا لخصوصها بالفاسق وعموم الحديث للفاسق و
العدل ودلالة الخاص علي ما يتناوله اظهر اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لتخصيصه
دون الخاص وثالثا لانها لم تخصص اذ كل فاسق مردود والحديث مخصص لانه لا يجب
العمل بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر اذا ظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقا قالوا قتل
عثمان وهو امام بالحق بدعة واضحة ومع هذا فالصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمان
شهادة ورواية وهو اجماع علي قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة والجواب
لا نسلم القبول اجماعا وان سلمنا فلا نسلم الاجماع علي كون ذلك بدعة واضحة حتي يلزم الاجماع
علي قبول ذي البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبا لبعضهم فان القتلة لا يرون ذلك
وكذلك كثير من الاخرين ويجعلونه اجتهاديا واما نحو خلاف البسملة وجعلها من
القران وبعض مسايل الاصول كزيادة الصفات فانها وان ادعي الخصم فيها القطع فليس
من ذلك اي من البدع الواضحة فيقبل اتفاقا وانما لم يكن واضحة لقوة الشبهة من
الجانبين كما تبين في موضعه فهذه حال العقايد واما ما يتوهم انه فسق لكونه خللا في العمل

نحو

نحو من شرب النبيذ ولعب بالشطرنج من مجتهد يراها حلالا ومقلد له فيه فالقطع
انه ليس بفاسق اما اذا قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر وان قلنا المصيب واحد فكذلك لانه
يجب علي المجتهد العمل بظنه وللمقلد بفتواه فلو فسقنا به لفسقنا بواجب وانه باطل
بالضرورة فان قيل اليس الشافعي يحد بشرب النبيذ مع ما ذكرتم من الوجوب قلنا الصحيح
عدم الحد عليه والشافعي يحده لظهور امر التحريم عنده لا لانه فاسق ولذلك قال احده
شارب النبيذ واقبل شهادته قال ومنها رجحان ضبطه علي سهوه لعدم حصول
الظن اقول الشرط الثالث رجحان ضبط الراوي علي سهوه اذ مع المرجوحية والمساواة
لا يترجح طرف الاصابة فلا يحصل الظن قال ومنها العدالة وهي محافظة دينية تحمل علي
ملازمة التقوي والمروة وليس معها بدعة وتتحقق باجتناب الكباير وترك
الاصرار علي الصغاير وبعض الصغاير وبعض المباح وقد اضطرب في الكباير فروي
ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف و
السحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة
اكل الربا وزاد علي السرقة وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه واما
بعض الصغاير فما يدل علي الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض المباح كاللعب
بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية ممن لا يليق به ولا ضرورة
اقول الشرط الرابع عدالة الراوي وهي محافظة دينية تحمل علي ملازمة التقوي والمروة
وليس معها بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر وقولنا تحمل علي ملازمة التقوي والمروة
ليخرج الفاسق وقولنا ليس معها بدعة ليخرج المبتدع اذ هولا لا يقبل روايتهم وهذه
لما كانت هيئة نفسانية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها وانما تتحقق باجتناب
امور اربعة الكباير والاصرار علي الصغاير وبعض الصغاير وبعض المباح اما الكباير
فقد اضطرب فيها الرواية فروي ابن عمر تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف

المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين و
الالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وربما
قيل الكبيرة كلما توعد عليه الشارع بخصوصه وقال البعض كلما كان مفسدته مثل مفسدة
اقلها مفسدة او اكثر منه فان مفسدة دلالة الكفار الي علي المسلمين ليستاصلوهم
اكثر من مفسدة الفرار من الزحف ومفسدة امساك المحصنة ليزني بها اكثر من مفسدة
القذف ويمكن ان يقال هو ما يدل علي قلة المبالاة بالدين دلالة ادنى ما ذكر من الامور من
الامور واما الاصرار علي الصغاير فرجعه العرف وبلوغه مبلغا ينفي الثقة واما ترك بعض الصغاير
فالمراد منها ما يدل علي خسة النفس ودناة الهمة كسرقة لقمة [redacted] والتطفيف في الوزن
بحبة واما ترك بعض المباح فالمراد منها ما يدل علي مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع
الارذال والحرف الدنية كالدباغة والحجامة والحياكة ممن لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله
علي ذلك لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا قال واما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة
فتختص بالشهادة اقول هذه شروط في الرواية والشهادة ويعتبر في الشهادة شروط
لا تعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة
للمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة البواعث عليه من الطمع والاهتمام
بامر الخصومات ولانه خاص فالمحبة والعداوة توثران فيه والخبر عام وايضا فالمساهلة
فيها لخصوصها اكثر ولذلك ترى من كثرة شهود الزور ما لا ترى من كثرة رواة المفتري
قال مسلة مجهول الحال لا يقبل وعن ابي حنيفة قبوله لنا الادلة تمنع من الظن خولف
في العدل فيبقي ما عداه وايضا الفسق مانع فيجب تحقق ظن عدمه كالصبي والكفر قالوا
الفسق سبب التثبت فاذا انتفى انتفى قلنا لا ينتفي الا بالخبرة او التزكية قالوا نحن نحكم با
لظاهر ورد بمنع الظاهر وبنحو ولا تقف قالوا ظاهر الصدق كاخباره بالزكاة وطهارة
الماء ونجاسته ورق جاريته ورد بان ذلك مقبول مع الفسق والرواية اعلى رتبة اقول

مجهول

مجهول الحال وهو من لا يعلم عدالته لا يقبل روايته وروي عن ابي حنيفة رح قبول روايته
اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا لنا الادلة نحو لا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون
الا الظن دلت علي المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول خولف في
المعلوم عدالته بدليل هو الاجماع فيبقى فيما عداه [redacted] معمولا به فيمتنع اتباع الظن
فيه ومنه صورة النزاع وهو المجهول وايضا الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق ظن
عدمه كالصبي والكفر فانا لا نقنع بظهور عدمهما ما لم يتحقق قالوا اولا الفسق شرط
وجوب التثبت فاذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت وههنا قد انتفى الفسق فلا
يجب التثبت الجواب لا نسلم انه ههنا انتفى الفسق بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشي
عدمه والمطلوب العلم بانتفائه وهو لا يحصل الا بالخبرة به او بتزكية خبير به له واعلم
ان هذا مبني علي ان الاصل الفسق او العدالة والظاهر انه الفسق لان العدالة طارية ولانه
اكثر قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذ يوجب ظنا ولذلك
اسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبله والجواب اما اولا فانا لا نسلم ان هذا ظاهر بل يستوي فيه
صدقه وكذبه ما لم يعلم عدالته واما قصة الاعرابي فلعله صلى الله عليه وسلم عرف عدالته
لان الاسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما ينقض العدالة واما ثانيا فلانه معارض بنحو قوله
لا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن قالوا ثالثا هو ظاهر الصدق فيقبل اخباره
كاخباره بكون اللحم مذكاة وبكون الماء طاهرا او نجسا وبرق جاريته التي يبيعها اذ في الكل
لا يشترط العدالة ويكتفى بظاهر صدقه الجواب اولا بان ذلك ليس محل النزاع اذ محل النزاع
ما يشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا وثانيا بان الرواية اعلى رتبة
من هذه الامور الجزئية لانها تثبت شرعا عاما فلا يلزم من القبول في ذلك القبول في الرواية
قال مسلة الاكثر ان الجرح والتعديل يثبت بالواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما
وقيل نعم فيهما الاول شرط فلا يزيد علي مشروطه كغيره قالوا الشهادة فيتعدد واجيب

بانه خبر قالوا احوط اجيب بان الاخر احوط والثالث ظاهر اقول الاكثر على ان الجرح والتعديل كليهما يثبت بقول العدل الواحد في الرواية ولا يثبت به في الشهادة بل يجب اثنان فيها وقيل يثبت بالواحد فيهما جميعا وهو قول القاضي وقيل لا يثبت بالواحد بل يجب الاثنان فيهما جميعا قال القايل الاول التعديل شرط للرواية فلا يزيد على شروطه اي لا يحتاط في اصله كغيره من الشروط وقد اكتفي في اصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كاصله واعلم انه لا يتم مدعاه الا ان يبين انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت له به انه تجب في الشهادة اثنان ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان القايلون بالمذهب الثاني قالوا اولا شهادة فيجب التعدد كساير الشهادات واجيب بالمعارضة بانه اخبار فيكفي الواحد كساير الاخبار وقالوا ثانيا اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال العمل بما ليس بحديث واجيب بان الاخر وهو عدم اعتبار العدد التعدد احوط لانه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث واما المذهب الثالث فالكلام فيه سوى وجوبا ظاهر مما قلنا اذ يجعل المعارضة في الثاني دليلا معارضة فيقال خبر فيكفي الواحد فيعارض بانه شهادة فلا يكفي ويقال احوط فيعارض بان الاخر احوط قال مسلة قال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعي رح في التعديل وقيل بالعكس وقال الامام ان كان عالما كفي فيهما والا لم يكف القاضي اذ شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا وفي محل الخلاف مدلس واجيب بانه قد يبني على اعتقاده او لا يعرف الخلاف الثاني لو اكتفي لا ثبت مع الشك للالتباس فيهما اجيب بانه لا شك مع اخبار العدل الشافعية لو اكتفي في الجرح لادي الي التقليد للاختلاف فيه العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح الامام غير العالم يوجب الشك اقول قال القاضي ابو بكر يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل ولا حاجة الي ذكر السبب وقال قوم لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب وقال الشافعي يكفي في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس اي يكفي في الجرح

التعدد

دون

دون التعديل وقال الامام ان صدر عمن يعلم اسبابهما كفي الاطلاق فيهما والا لم يكف فيهما احتج القاضي بانه ان شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض واما ما يقال انه اختلف في سبب الجرح فربما جرح بسبب لا نراه فيقول بما اطلق في محل الخلاف كان مدلسا وذلك يقدح في عدالته واجيب اولا بانه قد يبني الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا حقا فلا يكون مدلسا وثانيا بانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله اصلا فلا تدليس احتج الثاني وهو القايل بانه لا يكفي الاطلاق فيهما بانه لو اكتفي بالاطلاق لا ثبت ما يثبت مع الشك فيه للالتباس في اسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه واللازم ظاهر البطلان الجواب انا لا نسلم انه يثبت مع الشك فان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف لم يقل احتج الشافعية على انه يكفي في التعديل خاصة بانه لو اكتفي به في الجرح لادي الي التقليد واللازم باطل اما الملازمة فللاختلاف في اسباب الجرح فهو في كون الحديث مردودا مقلد للجارح للعمل بمجرد قوله فيما يراه جرحا وربما لو ذكره لم ير المجتهد جرحا وانه بعض مقدمات اجتهاده ولن يكون مجتهدا من يقلد في بعض مقدمات اجتهاده فيكون مقلدا اذ لا واسطة واما بطلان اللازم فلان الاجتهاد هو المقصود من الرواية وكلامنا في المجتهد القايل بالعكس قال العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح الامام قال لو ثبت احدهما بقي لغير العالم باسبابهما لا ثبتنا مع الشك بخلاف العالم وقد عرفت المأخذ والمسلة اجتهادية قال مسلة الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا انه جمع بينهما فوجب اما عند اثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح اقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل بل التعديل مقدم لنا ان تقدم الجرح جمع للجرح والتعديل فان غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولي ما امكن

انبتناه

لانكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا واما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق
يقيني مثلا ان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل هو حي وانا رايته بعد ذلك
فيقع التعارض بينهما لعدم امكان الجمع المذكور وح يصار الى الترجيح **قال** مسئلة حكم الحاكم المشترط
العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية العدل ثالثها المختار تعديل ان
كانت عادته انه لا يروي الا عن عدل وليس من الجرح ترك العمل في شهادة ولا رواية لجواز معارض
ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بمسايل الاجتهاد ونحوها مما تعتزم ولا بالتدليس
على الاصح كقول من لحق الزهري قال الزهري موهما انه سمعه ومثل وراء النهر يعني غير جيحان
اقول هذه طرق التعديل فمنها حكم الحاكم بمقتضى شهادة احد فان كان الحاكم العدل لا يرى
العدالة شرطا في قبول الشهادة لم يكن تعديلا وان كان يراه شرطا فهو تعديل اتفاقا وكذا اذا
عمل العالم الذي يرى العدالة شرطا في قبول الرواية بروايته وانما الخلاف في رواية العدل عنه
هل هو تعديل اولا فيه مذاهب اولها تعديل اذ الظاهر انه لا يروي الا عن عدل ثانيها
ليس بتعديل اذ كثيرا ترى من يروي ولا يكون ممن يروي وثالثها وهو المختار انه ان علم من عادته
انه لا يروي الا عن عدل فهو تعديل والا فلا واما ترك العمل بشهادته او بروايته فليس جرحا
له لجواز ان تركه لا وتقبلا ولا يترتب عليها اثرهما لمعارض كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط
اخر غير العدالة وكذلك الحد في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب ليس بجرح لانه لا يدل على
فسق وكذلك الحد على المسايل الاجتهادية كشرب النبيذ اذا كان مذهبه ليس جرحا وكذلك
امثالها من خلاف البسملة ومسايل الاصول مما تقدم في الاجماع وكذلك التدليس ليس من المعارض
ليس بجرح على الاصح وذلك كقول من لحق الزهري قال الزهري كذا موهما انه سمعه منه
ومثل حدثنا فلان بما وراء النهر موهما انه يريد بالنهر جيحان وانما يريد به غيره لانه قصد لذلك
غير واضح **قال** مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل الى حين الفتن فلا يقبل
الداخلون لان الفاسق غير معين وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا لنا والذين معه اصحابي

كالنجوم

كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد في الامتثال واما الفتن فتحمل على اجتهادهم ولا اشكال
بعد ذلك على قول المصوبة وغيرهم **اقول** اكثر الناس على ان الصحابة كلهم عدول وقيل هم
كغيرهم فيهم العدول وغير العدول فيحتاج الى التعديل وقيل هم كغيرهم الى حين ظهور الفتن
اعني بين علي كرم الله وجهه ومعوية واما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا اي من الطرفين وذلك لان
الفاسق من الفريقين غير معين فكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل واما الخارجون عنها فكغيرهم
وقالت المعتزلة هم عدول الا من علم انه قاتل عليا فانه مردود لنا ما يدل على عدالتهم من الايات
نحو قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس
وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم ومن الحديث نحو قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وقوله خير القرون قرني ثم من بعدهم الاقرب فالاقرب وقوله
في حقهم لو انفق احدهم ملا الارض ذهبا لما قال مد احدهم ولنا ايضا ما تحقق عنهم
بالتواتر من الجد في امتثالهم الاوامر والنواهي وبذلهم الاموال والانفس وذلك ينافي
عدم العدالة واما ما ذكروه من الفتن فتحمل على الاجتهاد اي اجتهدوا فيها فادى
اجتهاد كل الى ما ارتكبه وح فلا اشكال سواء قلنا كل مجتهد مصيب وهو ظاهر او قلنا
المصيب واحد لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا تفسيق بواجب **قال** مسئلة الصحابي
من راه عليه السلام وان لم يرو ولم تطل وقيل ان طالت وقيل ان اجتمعا وهي لفظية وان
ابتنى عليها ما تقدم لنا تقبل التقييد بالقليل والكثير وكان للمشترك كالزيارة والحديث
ولو حلف ان لا يصحبه حنث بلحظة قالوا اصحاب الجنة اصحاب الحديث للملازم قلنا
عرف في ذلك قالوا يصح نفيه عن الوافد والراي قلنا نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم
اقول قد اختلف في الصحابي فقيل هو من راي الرسول صلى الله عليه وسلم وان لم يرو
عنه حديثا ولم تطل صحبته له وقيل اذا طالت الصحبة وقيل ان اجتمعا اي طول الصحبة
والرواية والحق ان المسئلة لفظية وان ابتنى عليها ما تقدم من عدالة الصحابة لنا ان الصحبة

فعلى تقبل التقييد بالقليل والكثير بان يقال صحبه قليلا او كثيرا من غير تكرار ولا نقض فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك كالزيارة فانها لما احتملا القليل والكثير جعل للمحدث والزاير لمن اتصف بالقدر المشترك وايضا لو حلف لا يصحب فلانا فصحبه لحظة حنث بالاتفاق ولو شرط فيه الامران او احدهما لما كان كذلك ولا يخفى ان ذلك انما ياتي في الصاحب لغة واما الصحابي بياء النسبة المخصوص في العرف باصحاب النبي عليه فلا قالوا اولا اذا قيل اصحاب الجنة واصحاب الحديث فهم الملازمة ولو كانا لغير الملازم حقيقة لما فهم اذ العام لا يفهم منه الخاص بعينه الجواب فهم الملازمة بينهما العرف بعد دلالة انه في الوضع كذلك ولم يثبت مثله في الصحابي قالوا ثانيا لولا ان الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على الرسول والراي اذ الاصل اطراد الحقيقة وصحة النفي علامة المجاز لكنه يصح اذ يقال لم يكن صحابيا لكنه وفد عليه من بني فلان او رآه ولم يصحبه الجواب ان المنفي الصحبة بقيد اللزوم او المطلق الثاني ممنوع بل هو اول المسئلة والاول مسلم والنفي المطلوب لان نفي الاخص وهو الصحبة المقيدة لا يستلزم نفي الاعم وهو الصحبة المطلقة قال مسئله لو قال المعاصر العدل انا صحابي احتمل الخلاف اقول من عاصر الرسول وكان عدلا اذا قال انا صحابي وكان مسلما فادعواه لعدالته صدق ظاهرا لا قطعا لانه متهم بانه يدعي لنفسه رتبة قال مسئله العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فانه اشترط خبرا اخر او ظاهرا او انتشارا في الصحابة او عمل بعضهم وفي خبر الزنا اربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد ولا الذكورة ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا معرفة نسبه ولا العلم بفقه او عربية او معنى الحديث لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة اقول قد اشترط في خبر الواحد شروط ليست هي شروطا عندنا كما فعلوا ذلك في التواتر فمنها العدد ولا يشترط خلافا للجبائي فانه اشترط احد امور اربعة اما خبر اخر واما موافقة ظاهر له واما انتشار من الصحابة

واما

واما عمل بعض الصحابة بموجبه وزاد في خبر يثبت به حكم في الزنا ان يرويه اربعة من العدول والدليل على عدم اعتبار العدد والجواب عن الاسولة الواردة عليه وعن حجج المنكرين ما تقدم في خبر الواحد فمن جانبنا عمل الصحابة والاسولة عليه باجوبتها وانفاذه الاحاد لتبليغ الاحكام ومن جانبهم توقف بعضهم في قبول المنفرد ونحو لا تقف ومنها الذكورة ولا يشترط فتقبل المراة ومنها البصر فيقبل الاعمى لاتفاق الصحابة عليه ومنها عدم القرابة فيقبل للوالد والولد ومنها عدم العداوة فيقبل للعدو وعلى العدو لعموم حكم الحديث بخلاف الشهادة ومنها الاكثار من رواية الحديث فيقبل من روى حديثا واحدا فقط ومنها كون الراوي معروف النسب فيقبل غيره اذ لا مدخل لذلك في الصدق ومنها العلم بالفقه او العربية او معنى الحديث فيقبل مع عدمها لقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرأ سمع مني حديثا فوعاه فرواه كما وعى فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ومنها كونه موافقا للقياس في الحكم اعتبره ابو حنيفة والحق خلافه لانه لا اعتماد على خبره والراوي عدل فالظاهر صدقه قال مسئله اذا قال الصحابي قال صلعم حمل على انه سمعه منه وقال القاضي متردد فيبتني على عدالة الصحابة اقول هذا شروع في كيفية الرواية والصحابي اذا قال سمعته صلعم او اخبرني او حدثني ونحوه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف وقد اختلف في مسايل نذكرها واحدة واحدة وهذه منها وهو انه اذا قال الصحابي قال صلعم حمل على انه سمعه بلا واسطة فيقبل وقال القاضي متردد بين ان يكون سمعه منه او سمعه ممن يرويه عنه للاحتمال فيبتني قبوله على عدالة جميع الصحابة فان قلنا بعدالتهم قبل لانه يرويه صلعم اما بلا واسطة او بواسطة عدل والا لم يقبل اذ قد يرويه عن واسطة ولم يعلم عدالته قال مسئله اذا قال سمعته امر او نهى فالاكثر حجة لظهوره في تحققه لذلك قالوا يحتمل انه اعتقد وليس كذلك عن غيره قلنا بعيد اقول اذا قال الصحابي سمعته امر بكذا او نهى عن كذا فالاكثر على انه حجة لانه قوله

ذلك ظاهر في تحقق كونه امرا ونهيا والعدل لا يجزم بشي غالبا الا اذا علمه قالوا يحتمل انه
اعتقد فيما سمعه من صيغة او شاهده من فعل امرا ونهيا وليس كذلك لكثرة الخلاف
والوهم فيه كمن يعتقد ان الامر بالشي نهي عن ضده وبالعكس وان الفعل يدل على الامر
فيقول امر ونهي ولا يراه غيره امرا ونهيا الجواب ان ذلك وان احتمل فبعيد منهم ولا
حتمالات البعيدة لا تمنع الظهور قال مسلة اذا قال امرنا ونهينا او اوجب او حرم
فالاكثر حجة لظهوره في انه الامر قالوا يحتمل ذلك وانه امر الكتاب او بعض الايمة او عن
استنباط قلنا بعيد اقول اذا قال الصحابي امرنا ونهينا او اوجب كذا او حرم او
ابيح وبالجملة فشيئا من الاحكام بصيغة ما لم يسم فاعله فالاكثر على انه حجة فانه ظاهر
في ان النبي هو الامر والناهي والموجب والمحرم والمبيح كما قال المختص بملك امرنا ونهينا
فانه يتبادر منه ذلك الملك ونهيه وان كان محتملا صدوره من الغير بحسب لفظه قالوا
يحتمل ذلك اي كونه امر النبي وان لا يكون بل يريد به امر الكتاب او امر بعض الايمة او ان يكون
عن استنباط فانه اذا قاس فغلب في ظنه انه مامور به وتجب العمل بموجبه فيقول
عرفا امرنا والجواب انه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور قال مسلة اذا قال من السنة
كذا فالاكثر حجة لظهوره في تحققها عنه خلافا للكرخي اقول اذا قال الصحابي من السنة
كذا فالاكثر على انه حجة لانه ظاهر في تحقق السنة عن النبي صلعم وقد خالف الكرخي من
الحنفية فيه ولنا دليله ما تقدم من الظهور والاحتمال فلا نكرره قال مسلة اذا قال كنا نفعل
او كانوا فالاكثر حجة لظهوره في عمل الجماعة قالوا لو كان لما ساغت المخالفة قلنا
لان الطريق ظني كخبر الواحد النص اقول اذا قال الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون
كما قالت عايشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشي التافه فالاكثر على انه حجة لانه
ظاهر في ان الضمير للجميع وانه اراد عمل الجماعة وانه حجة قالوا لو كان للجمع لما ساغت
المخالفة لانه اجماع واللازم منتف بالاجماع الجواب منع الملازمة لان ذلك فيما يكون الطريق

قطعيا

قطعيا وههنا الطريق ظني فسوغت المخالفة كما تسوغ في خبر الواحد وان كان
المنقول به نصا قاطعا فانه تخالفه لظنية الطريق ولا يمنعه قطعية المروي
قال ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ او قراءته عليه او قراءة غيره عليه
او اجازته او مناولته او كتابته بما يرويه فالاول اعلاها على الاصح الا انه اذا لم
يقصد اسماعه قال قال وحدث واخبر وسمعه وقراءته عليه من غير نكير ولا ما يوجب
سكوتا من اكراه او غفلة او غيرهما معمول به خلافا لبعض الظاهرية لان العرف
تقديره ولان فيه ايهام الصحة فيقول احدثنا واخبرنا مقيدا ومطلقا على الاصح
ونقله الحاكم عن الايمة الاربعة وقراءة غيره كقراءته واما الاجازة للموجود المعين فا
لاكثر على تجويزها والاكثر على منع حدثني واخبرني مطلقا وبعضهم ومقيدا وانبانى
اتفاق للعرف ومنعها ابو حنيفة وابو يوسف ولجميع الامة الموجودين الظاهر قبولها
لا انها مثلها وفي نسل فلان او من يوجد من بني فلان ونحوه خلاف ولاضح لنا ان الظاهر
ان العدل لا يروي الا بعد علم او ظن وقد اذن له وايضا فانه كان عم يرسل كتبه مع الاحاد
وان لم يعلموا ما فيها قالوا كذب لانه لم يحدثه قلنا حدثه ضمنا كما لو قري عليه قالوا
ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة قالوا الشهادة اكد اقول اما من بحسب الفاظ الصحابي واما
غير الصحابي فلا بد له من مستند وله مراتب وفي كل مرتبة الفاظ يروي بها وهذا بيانها
اما مستنده اي ما يصح له من اجله ان يروي الحديث ويقبل منه فامور ستة قراءة الشيخ
عليه او قراءته على الشيخ او قراءة غيره على الشيخ بحضوره او اجازة الشيخ له ان يروي
عنه او مناولته اياه كتابا يروي عنه ما فيه او كتابته اليه بما يرويه عنه واما مراتبها والفا
ظها فالاول وهو قراءة الشيخ عليه اعلى المراتب على الاصح دون قراءته على الشيخ وتصديقه
وح ان قصد اسماعه وحده او مع غيره قال عند الرواية عنه حدثني واخبرني او سمعته
وقراته واما قراته على الشيخ من غير ان ينكر الشيخ عليه ولا وجود امر يوجب السكوت

عنه من اكراه او غفلة او غيرهما من المقدرات المانعة من الانكار فقد اختلف في انه هل يعمل
به ام لا فمنعه بعض الظاهرية والصحيح انه معمول به لانه يفهم منه عرفا تقريره وانه
تصديق وايضا في سكوته ايهام الصحة وذلك بعيد عن العدل عند عدم الصحة فيقول
عند الرواية حدثنا او اخبرنا قراءة عليه وهل يقول حدثنا او اخبرنا مطلقا من غير ذكر
القراءة قال الحاكم القراءة اخبار على ذلك عهدنا ائمتنا ونقل ذلك عن الائمة الاربعة
واما قراءة غير الشيخ بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقراءته واما الاجازة وهو ان يقول
اجزت لك ان تروي عني كذا او ما صح عندك انه من مسموعاتي اولك ولغيرك فلان وفلان
من الموجودين المعينين فالاكثر على جوازها واذا جوزناها فيقول اجازني واخبرني واخبرني
وحدثني اجازة والاكثر على انه لا يقول حدثني واخبرني مطلقا وقال بعض ولا مقيدا اي لا
يقول ايضا حدثني واخبرني اجازة لكن يقول انباني بالاتفاق للعرف فانه انبا عرفا وان كان
هو الاخبار لغة يقال للايذان والاعلام انباء قال زعم الغراب منبي الانباء وبذلك بناء في الغراب
الغراب الاسود وهذا الفعل يبني عن العداوة او المحبة ينباؤك العينان ما هو كاتم وقد منع
الرواية بالاجازة ابو حنيفة وابو يوسف واما الاجازة لجميع الامة الموجودين لا العموم متعينين
معينين فالظاهر قبولها لانها مثل الاجازة للموجودين المعينين لان العام بمثابة تعداد الا
فراد ولا فرق بينهما الا الاختصار والتطويل ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثله واما الا
جازة في نسل فلان او من يوجد من بني فلان من غير تعيين او نحوه مثل لاهل بلدة كذا ففي
صحتها خلاف واضح وهو اولى بالمنع مما قبله فان اجازة غير الموجود ابعد من الموجود غير المعين
والمختار صحته لنا في صحة الاجازة الظاهر ان العدل لا يروي الا بعد العلم والظن بروايته
وعدالته وقد اذن له فوجب ان يصح كغيره وايضا فانه عليه الصلوة والسلام كان يرسل
كتبه مع الاحاد ولم يعلموا ما فيها ليعمل من يراها بموجبها وما ذلك الا الاجازة فقد علم
بذلك بطلان ما يقوله ابو بكر الرازي من انه ان كان عالما بمضمون الكتاب جاز كما لو قال اشهدا

علي بمضمون

علي بمضمون هذا الكتاب قالوا اولا اذا قال حدثني فقد كذب لانه لم يحدثه وانه لا تجوز
الجواب انه وان لم يحدثه صريحا فقد حدثه ضمنا كما لو قرئ على الشيخ بحضوره فانه لم يحدثه
وتجوز الرواية اتفاقا قالوا ثانيا ظن مستند الى ما لا تجوز الشهادة عنه فلا تجوز الرواية
عنه قياسا على الشهادة الجواب الفرق بان امر الشهادة آكد من امر الرواية ولذلك احتيط
في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فزيد في شروطها ووجب العمل بكتب الرسول وان لم
يعلم مضمونه ولو شهد بمثله لم تجز واما المناولة والكتابة والكتبة فمثل الاجازة دليلا
وجوابا فلم يتعرض لها قال مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل
بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء وحمل على
المبالغة في الاولى لنا القطع بانه نقل عنه احاديث في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة
شايعة ذايعة ولا ينكره احد وايضا ما روي عن ابن مسعود وغيره انه قال قال صلعم كذا
ونحوه ولم ينكره احد وايضا اجمع على تفسيره بالعجمية فالعربية اولى وايضا فان
المقصود المعنى قطعا وهو حاصل قالوا قال نضر الله امرا قلنا دعاء له لانه الاولى ولو عمم
قالوا يودي الى الاخلال لاختلاف العلماء في المعاني وتفاوتهم فاذا قدر ذلك مرتين او
ثلاثا اختل بالكلية واجيب بان الكلام فيمن نقل بالمعنى اقول قد اختلف في جواز نقل
الحديث بالمعنى والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا يجوز منه
اتفاقا والمختار جوازه مع ان الاولى نقله بصورته ما امكن وقيل انما يجوز بلفظ
مرادف اي بتبديل اللفظة بما يرادفها وروي عن ابن سيرين وابي بكر الرازي
منعه ووجوب نقله بصورته وروي عن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء في مثل
بالله وتالله فلا يجوز احدهما مكان الاخرى ترادفهما وتوازيهما وحمل تشديده ذلك
على المبالغة في ان الاولى صورته لا انه يجب صورته لنا القطع بانهم نقلوا عنه
احاديث في وقايع متحدة بالفاظ مختلفة والذي قاله عليه السلام واحد قطعا

عليه

والباقية نقل بالمعني وتكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكره احد فكان ذلك اجماعا علي جوازه عادة ولنا ايضا انه روي عن ابن مسعود وغيره انهم قالوا قال رسول الله صلعم كذا او نحوه وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه وان المروي هو المعني ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا ولنا ايضا انه اجمع علي جواز تفسيره بالعجمية فتفسيره بالعربية اولي بالجواز لانه اقرب نظما واوفي بمقصود تلك اللغة من لغة اخري ولنا ايضا انا نعلم ان المقصود في التخاطب انما هو المعني ولا عبرة باللفظ قالوا الم قال عم نضر الله امرا الي آخره والجواب ان هذا الاولي لا يدل علي مطلوبكم فانه دعا لمن نقله بصورته لانه اولي ولم يمنع فيه النقل بالمعني ويمكن ايضا ان يقال بالموجب فان من نقل المعني اداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته [redacted] قالوا ثانيا تجويز ذلك يودي الي الاخلال بمقصود الحديث فانا نقطع باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم علي ما لا يتنبه له الاخر فاذا قدر النقل بالمعني مرتين او ثلثا ووقع في كل مرة ادني تغيير حصل بالتكرار تغير كثير واختل المقصود بالكلية الجواب ان فرض تغيير ما في كل مرة مما لا يتصور في محل النزاع فان الكلام فيمن نقل المعني سوا من غير تغيير اصلا والا لم يجز اتفاقا قال مسلة اذا كذب الاصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح في عدالتهما فان قال لا ادري فالاكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدل بان سهيل بن ابي صالح روي عن ابيه عن ابي هريرة انه عم قضي باليمين مع الشاهد ثم قال لربيعة لا ادري وكان يقول حدثني ربيعة عني قلنا صحيح فاين وجوب العمل قالوا لو جاز لجاز في الشهادة قلنا الشهادة اضيق قالوا لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان ونسي قلنا يجب ذلك

عندمالك

عند مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم الشافعية اقول اذا روي عدل عن عدل ثم كذب الاصل الفرع في روايته عنه وقال لم ارو له هذا فالاتفاق علي انه يسقط اي لا يعمل بذلك الحديث لان احدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلا ولا يرفع اليقين بالشك هذا اذا كذب اما اذا قال ما ادري انا رويته له ام لا فالاكثر علي انه يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد فيه روايتان لنا انه عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته كالموت للاصل او جن فان عدم تذكره دون ذلك قطعا وقد استدل بان سهيل بن ابي صالح روي عن ابيه وعن ابي هريرة انهما قالا ان صلعم قضي باليمين مع الشاهد فروي عنه ربيعة ثم قال سهيل لربيعة لا ادري اروته ام لا لانه قد نسي وكان سهيل افا روي قال حدثني ربيعة عني انه حدثه عن ابي والجواب انه انما يدل علي الوقوع ولا دليل فيه علي وجوب العمل به قالوا اولا لو جاز ذلك في الرواية جاز مثله في الشهادة واللازم منتف للاجماع علي انه لا يقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل الجواب منع الملازمة فان باب الشهادة اضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعدد وامتناع العنعنة وامتناع الحجاب وعينوا له لفظ اشهد دون اعلم قالوا ثانيا لو عمل بروايته مع نسيان الاصل لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان انه حكم في قضيته وهو قد نسي حكمه فيها واللازم منتف الجواب منع انتفاء اللازم اذ يجب عليه الحكم عند مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم ذلك اصحاب الشافعي حيث لا يوجبون حكمه والجواب منظر فيه ان نسيان الترافع وطول القال والقيل وما آل اليه ذلك من الحكم ابعد من نسيان الرواية فلا يصح القياس قال مسلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل والا فالجمهور يقبل

نسخه: عن ابيه عن ابي هريرة انه قال

اي وقوع الرواية لا علي وقوع العمل وقبوله كما توهم

وعن احمد روايتان لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا ظاهر الوهم فوجب رده قلنا
سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير فان تعدد
المجلس قبل باتفاق فان جهل فاولى بالقبول ولو رواها مرة وتركها مرة فكذلك
واذا اسند وارسلوه او رفعه ووقفوه او وصله وقطعوه فكالزيادة اقول
اذا انفرد العدل بزيادة في الحديث مثل ان يروى انه عم دخل البيت ويروي
انه دخل البيت وصلى فاما ان يتحد مجلس السماع او يتعدد اما اذا اتحد فان
كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل ذلك الزيادة
لم يقبل والا فالجمهور على انه يقبل وقال بعضهم لا يقبل وعن احمد فيه روايتان
لنا انه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا يصلح مانعا
اذ الفرض جواز الغفلة قالوا الظاهر نسبة الوهم اليه لو جدته وتعددهم
فوجب رده الجواب ان سهو الانسان فيما لم يسمع حتى يجزم بانه سمع بعيد جدا
بخلاف سهوه عما سمع فان ذهول الانسان عما يجري بحضوره لاشتغاله عنه
كثير الوقوع واما اذا تعدد المجلس فيقبل بالاتفاق فاذا جهل كونه واحدا او متعددا
فاولى بالقبول مما قبل لاحتمال التعدد هذا كله اذا تعدد الرواة فلو روى الزيادة
عدل واحد مرة وتركها مرة فكذا اي حكمه حكم تعدد الرواة ذلك حكم الاختلاف
في الزيادة واما في غيرها مثل ان يسنده عدل ويرسله الباقون او يرفعه الى الرسول
ووقفه الباقون على الصحابي او وصله فلم يترك راويا في البين وقطعوه فتركوه
فهي كالزيادة وحكمها حكمها قال مسئلة حذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا في الغاية
والاستثناء ونحوه مثل حتى تزهي والا سواء بسواء فانه ممتنع اقول هل يجوز حذف
بعض الخبر ورواية الباقي فالاكثر على انه جائز اذا كانا مستقلا لانهما كخبرين واما اذا تعلق
بالمذكور تعلقا يتغير المعنى كما في الغاية نحو لا تباع النخلة حتى تزهي والاستثناء نحو لا يباع

مطعوم

مطعوم بمطعوم الا سواء بسواء لم يجز حذفه لاختلال المعنى المقصود قال مسئلة
خبر الواحد فيما يعم به البلوى كابن مسعود في مس الذكر وابي هريرة في غسل اليدين
ورفع اليدين مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية لنا قبول الامة له في تفاصيل
الصلوة وفي نحو الفصد والحجامة وقبول القياس وهو اضعف قالوا العادة تقضي
بنقله متواترا ورد بالمنع وتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاق او كان مكلفا
باشاعته اقول ان من القضايا ما يعم به البلوى لحاجة الكل اليه كالصلوة وتقدماتها
فهل يسمع فيه خبر الواحد وذلك كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء
وكخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وكما روى عنه عليه السلام
انه كان يرفع يديه عند ارادة الركوع ذهب بعض الحنفية الى انه لا يقبل والاكثر على
قبوله لنا قبول الامة له في تفاصيل الصلوة ووجوب الغسل من التقاء الختانين ومما
مما يعم به البلوى وايضا قبوله في نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة ثم
الحنفية اوجبوا بها الوضوء وهو منها فحجوا به وايضا قبل القياس في نحوه مع انه
اضعف من خبر الواحد لما سنعرفه فخبر الواحد اولى بالقبول قالوا العادة تقتضي في مثله
بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه الجواب منع قضاء العادة بتواتره
لما تقدم من الصور فان قيل لو صح لوجب عليه ان يلقيه الى عدد التواتر لئلا يؤدي
الى بطلان صلوة اكثر الناس كالبيع والنكاح والطلاق والعتق قلنا اللزوم الوجوب
وابطال الصلوة يكون فيمن بلغه خاصة واما البيع واخواته فاتفق فيه التواتر واما لم
يجب او كان مكلفا باشاعته خاصة دون غيره وليس ذلك من العادة في شيء قال مسئلة
خبر الواحد في الحد مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم قالوا ادرؤا الحدود بالشبهات
والاحتمال شبهة قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب اقول خبر الواحد فيما يوجب
الحد الاكثر على انه مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم من انه عدل جازم في حكم ظني

فوجب قبوله قالوا قال عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب
شبهة فوجب سقوط الحد به والجواب لا شبهة مع الحديث الصحيح كما لا شبهة مع الشهادة
وظاهر الكتاب وان قام الاحتمال في الشهادة بالكذب وفي ظاهر الكتاب بان يراد به غير
ظاهره قال مسئلة اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه فالظاهر حمله عليه بقرينة
فان حمله على غير ظاهره فالاكثر على الظهور وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول
من لو عاصرته لحاججته فلو كان نصا فيتعين نسخه عنده وفي العمل نظر وان عمل بخلاف
خبره اكثر الامة فالعمل بالخبر الا اجماع المدينة اقول اذا روى الصحابي خبرا مجملا كالقرء وحمله
على احد محمليه فالظاهر حمله عليه لان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وان
كان ظاهرا في معنى وحمله على غير ظاهره فالاكثر على انه يعتبر ظهوره فيحمل على ظاهره
واليه ذهب الشافعي وفيه قال كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته
اي الصحابي لان فعله ليس بحجة وقيل لحمله على تاويله واما لو كان نصا فيتعين
انه قد نسخ عنده بناسخ اطلع هو عليه ورآه ناسخا وفي العمل نظر فيمكن ان يقال
يعمل بالخبر اذ ربما ظن ناسخا ولم يكن وان يقال يعمل بالناسخ لان خطاءه فيه بعيد
هذا اذا عمل هو بخلاف خبره فان عمل بخلافه اكثر الامة فالعمل بالخبر متعين الا ان يكون
فيه اجماع اهل المدينة فالعمل باجماعهم لما مر انه حجة قال مسئلة الاكثر على ان الخبر
المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس ابو الحسين ان كانت العلة بقطعي
فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به فالاجتهاد والمختار ان كانت العلة بنص راجح
على الخبر ووجودها في الفرع قطعي فالقياس فان كان وجودها ظنيا فالوقف
والا فالخبر لنا ان عمر رضي الله عنه ترك القياس في الجنين للخبر وقال لولا هذا لقضينا
فيه برأينا وفي دية الاصابع باعتبار منافعها بقوله في كل اصبع عشر وفي ميراث
الزوجة من الدية وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكره احد واما مخالفة ابن عباس خبر

ابي هريرة

ابي هريرة توضؤوا مما مسته النار فاستبعاد لظهوره وكذلك هو وعايشة في اذا
استيقظ ولذلك قالا فكيف نصنع بالمهراس وايضا اخر معاذ العمل بالقياس واقره
وايضا لو قدم لقدم الاضعف والثانية اجماع لان الخبر يجتهد فيه في العدالة والدلالة
والقياس في ستة حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي
المعارض فيهما وفي الامرين ايضا ان كان الاصل خبرا قالوا الخبر محتمل للكذب والكفر
والفسق والخطاء والتجوز والنسخ واجيب بانه بعيد وايضا فمتطرف اذا كان الاصل
خبرا واما تقديم ما تقدم فلانه يرجع الى تعارض خبرين عمل بالراجح منهما والوقف لتعارض
الترجيحين فان كان احدهما اعم خص بالاخر وسيأتي اقول خبر الواحد اذا خالف القياس
فان تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما امكن كما سيأتي وان خالفه من كل وجه بان
يبطل كل واحد منهما ما يثبته الاخر بالكلية فالاكثر على ان الخبر مقدم وقيل بالعكس
اي القياس مقدم وقال ابو الحسين البصري ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فا
لقياس مقدم وان كان حكم الاصل مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه
واجب حتى يظهر دليل احدهما فيتبع والا فالخبر مقدم والمختار انه ان كانت العلة
يثبت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس
مقدم وان كان وجودها فيه ظنيا فالتوقف والا اي وان ثبتت العلة لا بنص راجح
فالخبر مقدم لنا في تقديم الخبر حيث يقدم ان عمر ترك القياس بالخبر في مسئلة الجنين
انه عصا وجب فيه الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا اي بالقياس لو ولا لا
انتفاء الشيء لوجود غيره فدل انه انتفى العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية
الاصابع حيث رأى انها تتفاوت باعتبار منافعها فتركه لخبر الواحد انه قال في
كل اصبع عشر وكذا في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة
ولم يملكها الزوج فلا ترث الزوجة منها فاخبر ان الرسول امر بتوريثها منها فرجع

انيه الي غير ذلك من الصور التي يشهد بها كتب السير وشاع ذلك وذاع ولم ينكره احد
فكان اجماعا فان قيل هذا معارض بان ابن عباس خالف خبر ابي هريرة وهو قوله توضوا
مما مسته النار بالقياس فقال لا نتوضا بماء الحميم فكيف نتوضا بما عنه نتوضا وبان
ابن عباس وعايشة خالفا خبره وهو انه قال قال عليه السلام اذا استيقظ احدكم
من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده بالقياس
فقالا كيف نصنع بالمهراس اي اذا كان فيه ماء ولم يدخل فيه اليد فكيف نتوضا
منه الجواب انهما لم يخالفاه للقياس بل لاستبعادهما له لظهور خلافه ولذلك رجحا
بما يدل على ظهور خلافه فقالا فكيف نصنع بالمهراس ولنا ايضا حديث معاذ اخر فيه
العمل بالقياس عن الخبر واقره صلعم عليه فكان الخبر مقدما ولنا ايضا انه لو قدم القياس
لقدم الاضعف واللازم ممتنع اجماعا بيان الملازمة ان الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة
الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في امور ستة حكم الاصل وتعليله
في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض
في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد في الستة
مع الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر ان ما يجتهد فيه في مواضع اكثر فا
حتمال الخطاء فيه اكثر والظن الحاصل به اضعف قالوا الاحتمال في القياس اقل فكان اولى
وذلك ان الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطاءه وباعتبار
الدلالة التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيا من ذلك الجواب انها احتمالات
بعيدة فلا تمنع الظهور وايضا فياتي مثلها في القياس اذا كان اصله خبرا وانتم لا تفصلون
فتقدمون القياس مطلقا فهذا دليلنا فيما يقدم فيه الخبر واما تقديم ما يقدم من القياس على
الخبر وهو اذا كانت العلة ثابتة بنص راجح ووجودها في الفرع قطعيا فلانه يرجع الي
تعارض الخبرين واحدهما راجح فيقدم واما الوقف فيما اوجبنا فيه الوقف وهو اذا كانت

العلة

العلة بنص راجح ووجودها في الفرع ظنيا فلتعارض الترجيحين ترجيح خبر القياس بما
ذكرنا من كونه راجحا وترجيح الخبر الاخر لقلة المقدمات لعدم انضمام القياس اليه هذا
كله اذا كانا عامين او خاصين فاما اذا كان احدهما اعم والاخر اخص فالاعم يخصص بالاخص
وسياتي في باب العموم والخصوص تفصيله قال مسلة المرسل قول غير الصحابي قال عم
ثالثها قول الشافعي ان اسنده غيره او ارسله وشيوخهما مختلفة او عضده قول صحابي
او اكثر العلماء او عرف انه لا يرسل الا عن عدل قبل ورابعها ان كان من ايمة النقل قبل
والا فلا وهو المختار لنا ان ارسال الايمة من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره
احد كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن وغيرهم فان قيل يلزم ان يكون المخالف
خارقا للاجماع قلنا خرق الاجماع الاستدلالي والظني لا يقدح وايضا لو لم يكن عدلا
عنده لكان مدلسا في الحديث قالوا لو قبل لقبل مع الشك لانه لو سئل لجاز ان لا يعدل
قلنا في غير الايمة قالوا لو قبل لقبل في عصرنا قلنا للغلبة الخلاف فيه واما اذا كان من ايمة
النقل والاربعة تمنع قبل قالوا لا يكون للاسناد معنى قلنا فايدته في ايمة النقل تفاوتهم
ورفع الخلاف القايل مطلقا تمسكوا بمراسيل التابعين ولم يقيدوهم تعميما قالوا ارسال
له العدل يدل على تعديله قلنا ينقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري من رواه وقد اخذ
علي الشافعي فقيل ان اسند فالعمل بالمسند وهو وارد وان لم يسند فقد انضم غير
مقبول الي مثله ولا يرد فان الظن قد يحصل او يقوى بالانضمام والمنقطع ان يكون بينهما
رجل وفيه نظر والموقوف ان يكون قول الصحابي او من دونه اقول ما ذكرناه كله حكم المسند
واما المرسل فهو ان يقول عدل ليس بصحابي قال صلعم كذا وفيه مذاهب احدها يقبل وثانيها
لا يقبل وثالثها وهو قول الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان يسند غيره وان يرسله
اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم
او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا روايته عن عدل رابعها وانه ان كان الراوي من ايمة

نقل الحديث قبل والا لم يقبل وهذا هو المختار لنا ارسال الايمة من التابعين كان مشهورا
مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعا وذلك كارسال ابن المسيب والشعبي
وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان قيل لو كان كما ذكرتم لكان ذلك اجماعا
وكان المخالف له خارقا للاجماع فيكفر او يخطا قطعا واللازم منتف بالاتفاق الجواب
كون المخالف خارقا مكفرا او مخطا قطعا انما هو في الاجماع المعلوم ضرورة واما الثابت
بالاستدلال او بالادلة الظنية فلا ولنا ايضا انه لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده
لكان الجزم بالاسناد بروايته الموهم لانه سمع من عدل تدليسا في الحديث وهو بعيد
من ايمة النقل قالوا اولا لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه واللازم منتف بالاتفاق
بيان الملازمة انه لو سيل عن الراوي هل هو عدل جاز ان لا يعدله كما يجوز ان يعدله
ومع احتمال عدم التعديل يبقى الشك ولا يحصل الظن الجواب ان هذا الاحتمال انما ياتي
في غير ايمة النقل واما الايمة فالظاهر انهم لا يجزمون الا عمن لو سيلوا لعدلوه قالوا
ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا اذ لا تاثير للزمان فيه واللازم منتف اتفاقا الجواب
منع الملازمة لغلبة ذلك اي الارسال عمن لو سيل عنه لم يعدل فان اهل زماننا يرسلون
غالبا ولا يدرون ممن يروون هذا في غير ايمة النقل واما ايمة النقل فان لم يكن ثمه
ريبة تمنع القبول فانه يقبل وهذا اشارة الى منع انتفاء اللازم والحاصل منع الملازمة
في غير محل النزاع ومنع انتفاء اللازم فيما هو محل النزاع قالوا ثالثا لو جاز العمل با
لمرسل لما كان لذكر الاسناد فايدة فكان اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا على العبث
وذلك ممتنع عادة والجواب منع الملازمة بل فايدته في غير ايمة النقل ظاهر وهي في ايمة
النقل تفاوت رتبهم للترجيح عند التعارض وفي القبيلين رفع الخلاف اذ اختلف في
المرسل ولم يختلف في المسند القايلون بقبول المرسل مطلقا سواء كان راويه من ايمة
النقل ام لا قالوا اولا تمسكوا بمراسيل التابعين كما ذكرناه الى اخره وذلك لا يفيدهم

تعيما

تعيما فان من ذكرنا من الشعبي والنخعي والحسن كلهم من ايمة النقل فلم يجب في غير الايمة
قالوا ثانيا العدل اذا ارسل غلب على الظن ان المنقول عنه عدل والا لم يجزم بما نقله
الجواب منع ذلك في غير الايمة لانا نقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري عمن رواه فضلا
عن صفته التي هي العدالة ولذلك لم يقبل في عصرنا واعلم ان بعض الناس اخذ على
الشافعي حيث قال يقبل المرسل اذا اسند غيره الى اخره وقال اما اشتراطه اسناد غيره
فباطل اذا العمل بالمسند وزعم المصنف ان هذا وارد عليه وقد يقال مقصوده
اذا لم يثبت عدالة ذلك الاسناد وانه لا يحتاج اليه واما غير ذلك من الشروط وهي الا
ربعة غير الاسناد فباطل ايضا لان شيا منها ليس بدليل والا فالعمل به فقد انضم غير
مقبول الى غير مقبول فلا يكون مقبولا وهذا غير وارد فان الظن قد لا يحصل با
حدهما ولا يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل او يقوى بانضمام الاخر اليه
وههنا اصطلاحات للمحدثين فامنها المنقطع ان يكون بين الراويين رجل ولم يذكر
وفي قبوله نظر يعرف مما ذكر في المرسل الموقوف وهو ان يكون هو قول الصحابي ومن
دونه كالتابعين وامره ظاهر فانه مردود قال الامام رحقيقة في القول المخصوص
اتفاقا وفي الفعل مجاز وقيل مشترك وقيل متواطي لنا سبقه الى الفهم ولو كان متواطيا
لم يفهم منه الاخص كحيوان في انسان واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك فيخل
بالتفاهم فعورض بان المجاز خلاف الاصل فيخل بالتفاهم وقد تقدم مثله التواطؤ
مشترك في معنى عام فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين واجيب بانه يودي الى رفعهما
ابدا فان مثله لا يتعذر والى صحة دلالة الاعم للاخص وايضا فانه قول حادث هنا
اقول فرغ من السند وشرع في المتن مما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع فمنه
امر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر وماول ومنطوق ومفهوم
فبدا بالامر آتيا عليها بما ذكرنا من الترتيب فالامر ولا يعني به مسماه كما هو المتعارف في الانباء

الامر

عن الالفاظ ان يلفظ بها والمراد مسمياتها بل لفظ الامر وهو امر كما يقال زيد مبتدا وضرب فعل ماض وفي حرف جر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وانه قسم من الكلام وقد يطلق على الفعل فالاكثر على انه فيه مجاز وقيل مشترك بين القول المخصوص والفعل وقيل متواطي فيهما اي هو للقدر المشترك بينهما لنا سبق القول المخصوص الي الفهم عند اطلاقه فلو كان حقيقة فيه غير مشترك بينهما و لا لتبادر الاخر ايضا او لم يبادر شي منهما وهو ظاهر وليس متواطيا والا لكان اعم من القول المخصوص فلم يفهم منه القول المخصوص لان الاعم لا يدل على الاخص كما لا يفهم من الحيوان الانسان خاصة واستدل بانه لو كان حقيقة في الفعل لكان مشتركا اذ لا شك في انه حقيقة في القول المخصوص واللازم باطل لان الاشتراك يخل بالتفاهم الجواب انه لو لم يكن حقيقة للزم المجاز واللازم باطل لانه يخل بالتفاهم ويرجح كلا بوجوه ترجيحه التبرة واليه الاشارة بقوله وقد تقدم مثله القايلون بالتواطو قالوا ان الامران مشتركان في عام وهو مفهوم احدهما فوجب جعله لذلك العام دفعا للاشتراك والمجاز فانه كليهما محذوران لاخلالهما بالتفاهم الجواب اما اولا فبانه انما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه والا وجب رفع الاشتراك والمجاز اصلا اذ ما من معنيين الا ويجري فيه ذلك واما ثانيا فبانه يودي الي صحة دلالة الاعم على الاخص كما ذكرنا واما ثالثا فبانه قول حادث يرفع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه وانه مجمع عليه فوجب رده قال حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء اقول ذكر الامر حدود فمنها صحيح ومنها زيف فالصحيح عندي انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فالاقتضاء جنس قوله غير كف يخرج النهي لما علمت انه يقتضي فعل الكف وهو وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج ما على سبيل التسفل وهو الدعاء وما على سبيل التساوي وهو الالتماس واشترط الاستعلاء كما هو راي ابي الحسين ولم يهمل هذا الشرط كما هو راي الاشعري ولم يشترط العلو كما هو راي المعتزلة لذمهم الادني بامر الاعلي

ويرد عليه كن لنفسك فانه بامر بالكف وان الحق انه لا يشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون قال وقال القاضي والامام القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به ويرد ان المامور مشتق منه وان الطاعة موافقة الامر فيجي الدور فيهما وقيل خبر عن الثواب على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب ورد بان الخبر يستلزم الصدق والكذب والامر باباهما اقول واما المزيف من حد الامر فذكر اصحابنا فيه وجوها والمعتزلة وجوها اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وارتضاه الجمهور واعترض عليه بانه يشتمل على الدور اي هو تعريفه بما لا يعرف الا به من وجهين احدهما ان المامور وهو واقع في الحد مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر لان معنى المشتق منه موجود في المشتق مع زيادة فيكون تعريف الامر به دورا وثانيهما ان الطاعة موافقة الامر والمضاف من حيث هو مضاف لا يعرف الا بمعرفة المضاف اليه فاذن قد ظهر انه يجي الدور فيهما اي بحسب لفظ المامور والطاعة واعلم انه يمكن دفع الدور بانا اذا عرفنا الامر من حيث هو كلام كفانا ذلك في ان نعلم المخاطب به وهو المامور وما يتضمنه وهو المامور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولا يتوقف على معرفة حقيقة الامر المطلوب معرفتها فلا دور او نقول تميز الامر غير تصور حقيقته ثم تميزه كاف في معرفة هذه الامور والمطلوب تصور حقيقته وقد رسمه وقد قال قوم انه خبر عن الثواب على الفعل واخرون انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف في خبره عند العفو واعترض عليهما بان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب اذ لا يخلو عن احدهما قطعا والامر يناقيهما فانه لا يكون صدقا ولا كذبا ابدا وتنافي اللازمين دليل تنافي الملزومين وكيف يجعل احد المتنافيين جنسا للاخر قال المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي قالوا انه قول القايل لمن دونه افعل ونحوه ويرد التهديد وغيره والمبلغ والحاكي والادني وقال قوم صيغة افعل بتجردها عن القراين الصارفة عن الامر فيه

فطلب

تعريف الامر بالامر وان اسقطه بقيت صيغة افعل مجردة وقال قوم صيغة افعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته على الامر والامتثال فالاول عن النايم والثاني عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه تهافت لان المراد ان كان اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل وقال قوم الامر ارادة الفعل ورد بان السلطان لو انكر متوعدا بالاهلاك ضرب سيد لعبده فادعى مخالفته يطلب تمهيد عذره بمشاهدته فانه يامره ولا يريد لان العاقل لا يريد هلاك نفسه واورد مثله على الطلب لان العاقل لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم والاولى لو كان ارادة لوقعت المامورات كلها لان معنى الارادة تخصيصه بحال حدوثه فاذا لم يوجد لم يتخصص اقول هذه هي الحدود المزيفة للامر التي ذكرها المعتزلة وانهم لما انكروا كلام النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوه به فتارة حدوه باعتبار اللفظ [redacted] وتارة باقتران صفة الارادة وتارة جعلوه نفس صفة الارادة اما باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القايل لمن دونه افعل واعترض عليه بانه يرد على طرده قول القايل لمن دونه افعل تهديدا او تعجيزا او غيرهما فانه يرد لخمسة عشر معنى وايضا يرد على طرده قول القايل افعل لمن دونه اذا صدر عن مبلغ لامر الغير او حاك له وايضا يرد على عكسه قول القايل افعل اذا صدر عن الادنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بانه امر من هو اعلى منه وقد يجاب عن الاول بان المراد قوله افعل مرادا به ما يتبادر منه عند الاطلاق وعن الثاني انه ليس قولا للغير افعل وعن الثالث بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمي به عرفا وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القراين الصارفة عن الامر واعترض عليه بانه تعريف الامر بالامر ولا يعرف الشي بنفسه وان اسقط هذا القيد بقي صيغة الامر مجردة فيلزم تجرده مطلقا حتى عن ما يوكل فيه كونه امرا وقد يجاب عنه بان المراد القراين الصارفة عما يتبادر منها الى الفهم عند اطلاقها واما باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة

فقال

فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النايم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد الامتثال واعترض عليه بان فيه تهافتا لان المراد بالامر ان كان هو اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل والمعنى ليست صيغة وقد يجاب بان المراد في احدهما اللفظ وفي الاخر المعنى لانه يقال عليهما واما باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل واعترض بانه لو انكر سلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعي مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول انكاره ويتخلص من الهلاك فههنا قد امره به والا لم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه والا كان مريدا لهلاك نفسه وانه مح وقد اجيب عنه بان مثله يجي في الطلب لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه والا كان طالبا لهلاكه وهو لازم وقد يدفع بالمنع اذا علم ان طلبه لا يفضي الى وقوعه وذكر المصنف الاولى في ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصيص الفعل بحال الحدوث واذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال الحدوث قال القايلون بالكلام النفسي اختلفوا في كون الامر له صيغة تخصه والخلاف عند المحققين في صيغة افعل والجمهور حقيقة في الوجوب ابو هاشم في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك والاشعري والقاضي بالوقف فيهما وقيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل للاذن المشترك في الثلثة الشيعة مشترك في الثلثة والتهديد لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب

شايعا منكرا من غير نكير كالعمل بالاخبار واعترض بانه ظن واجيب بالمنع ولو سلم فيكفي الظهور
في مدلول اللفظ ولا تعذر العمل باكثر الظواهر وايض ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
والمراد قوله اسجدوا وايضا اذا قيل لهم اركعوا ذم على مخالفة امره وايضا تارك
المامور عاص بدليل افعصيت امري وايضا فليحذر الذين يخالفون عن امره والتهديد
دليل الوجوب واعترض بان المخالفة حمله على مخالفة من ايجاب اوندب وهو بعيد
ـ وقولهم مطلق قلنا بل عام وايضا نقطع ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
ولو بكناية او اشارة ولم يفعل عد عاصيا واستدل بان الاشتراك خلاف الاصل فثبت
ظهوره في احد الامور الاربعة والتهديد والاباحة بعيد والقطع بالفرق بين ندبتك
الى ان تسقيني ماء وبين اسقني ولا فرق الا اللوم وهو ضعيف لانهم ان سلموا الفرق
فلان ندبتك نص واسقني محتمل اقول القايلون بالكلام النفسي اختلفوا في ان الامر هل له
صيغة تخصه قال امام الحرمين وغيره من المحققين هذه الترجمة خطا فانه لا يختلف في ان
التعبير عنه ممكن مطلقا ومقيدا في وجوب او ندب مثل اوجبت وندبت وحتمت وسننت
قالوا والخلاف انما هو في صيغة افعل وما في معناها فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب
فقط وقال ابو هاشم في الندب فقط وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب
والندب وقيل مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقال الاشعري والقاضي
بالوقف فيهما اي لا ندري اهو للوجوب او للندب وقيل مشترك بين ثلثة معان الوجوب
والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين ثلثة وهو الاذن وقالت الشيعة هو مشترك
بين اربعة امور الوجوب والندب والاباحة والتهديد لنا على انه للوجوب ثبت ان
الايمة الماضين كانوا يستدلون بصيغة الامر مطلقة مجردة عن القراين على الوجوب
وقد شاع ذلك وتكرر سواء فالكلام عليه ما تقدم في الاخبار تقريرا واعتراضا وجوابا
واعترض عليه بانه ظن في الاصول فلا يجزي واجيب بمنع كونه ظنا ولو سلم فيكفي

الظهور

الظهور ونقل الاحاد في مدلولات الالفاظ ولا تعذر العمل باكثر الظواهر اذ المقدور فيها
انما هو تحصيل الظن بها واما القطع فلا سبيل اليه البتة ولنا ايض قوله تع ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك والمراد به اسجدوا في قوله تع واذ قلنا للملايكة اسجدوا لآدم فسجدوا
الا ابليس هذا سوال في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب
لما كان متوجها وكان له ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار ولنا ايضا
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفتهم الامر وهو معنى الوجوب
ولنا ايضا ان تارك المامور به عاص وكل عاص متوعد هو دليل الوجوب اما الاول
فلقوله افعصيت امري اي تركت مقتضاه اجماعا واما الثاني فلقوله تع ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم والثالث بين ولنا ايضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد مخالف الامر والتهديد دليل
الوجوب واعترض عليه بوجهين احدها ان هذا مبني على ان مخالفة الامر ترك المامور به
وليس كذلك بل هو حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره والجواب
ان هذا بعيد والظاهر المتبادر الى الفهم اذا قيل خالف امره انه ترك المامور به فلا يعرف
عنه الا الدليل وثانيهما ان قوله عن امره مطلق فلا يعم والجواب لا نم انه مطلق بل عام
والمصدر اذا اضيف كان عاما مثل ضرب زيد واكل عمرو ولنا ايضا انا نقطع ان السيد اذا
قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكناية او اشارة فضلا عن الصريح من القول فلم يفعل
عد عاصيا ولا معنى للوجوب الا ذلك وقد استدل بان الاشتراك خلاف الاصل فيكون حقيقة
لاحد الاربعة فقط مجازا في الباقي ثم انه ليس حقيقة في الاباحة ولا في التهديد لانه بعيد
اذ يقتضي الامر ترجيح الفعل قطعا وليس للندب ايضا للزوم الفرق الضروري بين
اسقني وندبتك الى ان تسقيني ولا فرق الا الذم في اسقني وعدم الذم في ندبتك الى
ان تسقيني ولو كان للندب لم يكن فرق فتعين كونه للوجوب والا انه تحقق الذم على الترك

بلغت المقابلة

دهو حقيقة الوجوب وهذا ضعيف لانهم يمنعون الفرق وان سلموه فلا يسلمون انه ليس له الذم
وعدمه بل هو اذن فيتك نص في الندب واستفتي يحتمل الندب والوجوب قال الندب اذا امرتكم
بامر فاتوا منه ما استطعتم فرده الي مشيتنا ورد بانه انما رده الي استطاعتنا وهو معني الوجوب
مطلق الطلب ثبت الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك قلنا
بل ثبته التقييد ثم فيه اثبات اللغة بلوازم الماهيات الاشتراك ثبت الاطلاق والاصل
الحقيقة القاضي لو ثبت لثبت بدليل الحاوه قلنا بالاستقراآت المتقدمة الاذن
المشترك كمطلق الطلب اقول هذه شبه المخالفين فالقايلون فانه للندب قالوا
قال صلعم اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم فرده الي مشيتنا وهو معني الندب
الجواب لا نسلم انه رد الي مشيتنا بل الي استطاعتنا وهو معني الوجوب والقايلون
بمطلق الطلب قالوا ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة وجعله لاحدهما بخصوصه
تقييد من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك
والمجاز الجواب من وجهين احدهما لا نسلم ان جعله لاحدهما بخصوصه تقييد بلا دليل
بل ثبت بادلتنا علي الوجوب وثانيهما انه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انكم
جعلتم الرجحان لازما للوجوب والندب فجعلتم باعتباره صيغة الامر للجامع احتمال
ان يكون للمقيد باحدهما وللمشترك بينهما القايلون بانه مشترك بينهما قالوا ثبت
الاطلاق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو الاشتراك الجواب
قد عرفت مرارا وهو ان المجاز اولي من الاشتراك فلم يعده القاضي ومذهبه التوقف قال
لو ثبت لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل
وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او المتواتر وهو يوجب استوا طبقات الباحثين فيه فكان
لا يختلف فيه الجواب منع الحصر بل هاهنا قسم اخر وهو ثبوته بالادلة الاستقرائية التي قد
تقدمت ومرجعها تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة علي المقصود به عند اطلاق

اي الوجوب ٩ — اي صيغة افعله ٩ — في بيان انه للوجوب ٢

القايلون

القايلون بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن قالوا كما قيل في مطلق الطلب وهو انه
ثبت الاذن بالضرورة والتقييد لا دليل عليه فوجب جعله للقدر المشترك والجواب
انه ثبت التقييد بادلتنا قال مسئلة صيغة الامر لا تدل علي تكرار ولا مرة وهو مختار الامام
الاستاذ للتكرار مدة العمر لامكان وقال كثير للمرة ولا تحتمل التكرار وقيل بالوقف لنا ان المدلول
طلب حقيقة طلب الفعل والمرة والتكرار خارجي ولذلك يبرا بالمرة وايضا فانا قاطعون
بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف علي الصفة اقول
صيغة الامر بمجردها لا تدل علي فعل المامور به متكررا ولا علي فعله مرة واحدة وهو مختار امام
الحرمين وقال الاستاذ ابو اسحق هو التكرار مدة العمر ان امكن وقال كثير مثل ابي الحسين وغيره هي
للمرة ولا تحتمل التكرار وقيل بالتوقف بمعني لا ندري لنا ان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة
الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الي الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما
حصل ولا يتقيد باحدهما دون الاخر ولذلك يبرا بالمرة الواحدة لا لانها تدل علي المرة الواحدة
بخصوصها ولنا ايضا انا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك
تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم ان
الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له علي خصوصية شي منها واذا ثبت ذلك فمعني
اضرب طلب ضرب ما فلا يدل علي صفة للضرب من تكرار او مرة وهو المطلوب وقد يقال
دليلاك يفيدان عدم الدلالة عليهما بالمادة فلم لا تدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه
واحتمالها لهما لا يمنع ظهور احدهما قال الاستاذ تكرر الصوم والصلوة رد بان التكرار من غيره
وعورض بالحج قالوا ثبت في النهي فوجب في الامر لانهما طلب رد بانه قياس وبالفرق بان
النهي يقتضي النفي وبان التكرار في الامر مانع من غيره بخلاف النهي قالوا الامر نهي عن ضده
والنهي يعم فيلزم التكرار رد بالمنع وبان اقتضاء النهي للاضداد دايما فرع علي تكرار الامر المرة
القطع بانه اذا قال ادخل فدخل مرة امتثل قلنا امتثل بفعل ما امر به لانها من ضرورته لا ان الامر

ظاهر فيها ولا في التكرار الوقف لو ثبت الخ اقول هذه حجج المخالفين فالاستاذ ومتابعوه قالوا اولا لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر الجواب منع الملازمة اذ لعل التكرار من غيره وان سلم فمعارض بالحج فانه امر به ولا تكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في النهي فوجب في الامر لانهما طلب الجواب اولا انه قياس في اللغة وقد بطل وثانيا بالفرق اما بان النهي يقتضي انتفا الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة واما بان التكرار في الامر مانع من فعل غيره من المامورات بخلاف التكرار في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف الافعال قالوا ثالثا الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دايما فيلزم التكرار في المامور به الجواب لا نسلم ان الامر بالشيء نهي عن ضده وسياتي سلمنا لكن النهي بحسب الامر فان كان امرا بالفعل دايما كان نهيا عن اضداده دايما وان كان امرا به في وقت ما كان نهيا عن الاضداد في ذلك الوقت فاذن كون النهي الضمني للامر للتكرار فرع كون الامر للتكرار فاثباته به دور القايلون بالمرة احتجوا بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد الجواب انه انما يصير ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة تحصل في ضمن المرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها فانه غير ظاهر لا فيها ولا في التكرار بل في المشترك وتحصل في ضمنها ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار القايلون بالوقف قالوا لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف الجواب ما مر من الاستقراء وان الظن كاف في مدلولات الالفاظ قال مسألة الامر اذا علق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاجماع على اتباع العلة لا للامر فان علق على غير علة فالمختار انه لا يقتضي لنا القطع بانه اذا قال ان دخلت السوق فاشتر كذا عد ممتثلا بالمرة مقتصرا قالوا ثبت ذلك في اوامر الشرع اذا قمتم الزانية والزاني وان كنتم جنبا قلنا في غير العلة بدليل خاص قالوا تكرر للعلة فالشرط اولى لانتفاء المشروط بانتفائه قلنا العلة مقتضية معلولها اقول القايلون بان الامر لا يدل على التكرار اتفقوا على ان الامر اذا

علی

علق على علة ثابتة عليتها بالدليل مثل ان يقول ان زنا فاجلدوه فالاتفاق على انه تجب تكرر الفعل بتكرر العلة للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر وليس التكرار ههنا مستفادا من الامر لما ذكرنا فان علق على غير علة اي لم يثبت عليته مثل ان يقول اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدي فالمختار انه لا يقتضي تكرار الفعل بتكرار ما علق به لنا ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر كذا فاشتراه مرة مقتصرا عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق عد ممتثلا وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرر ما علق به لما كان كذلك القايلون بانه يتكرر في غير العلة قالوا ثبت ذلك اي تكرر الفعل بتكرر ما علق به في اوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الزانية والزاني فاجلدوا السارق والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء يدل على ان فهم التكرار من نفس التعليق الجواب اما ما ثبت عليته مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس محل النزاع واما غيره فلا يثبت فيه التكرار الا بدليل خاص ولذا لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة القايلون بانه لا يتكرر في العلة قالوا لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان تخلفها علة اخرى كما يجي في تعليل الحكم بعلتين مستقلتين الجواب التكرر في العلة انما كان باعتبار ان وجوده مقتض لوجود المعلول وذلك منتف في الشرط فان وجوده لا يقتضي وجود المشروط واقتضاء انتفائه بانتفائه لا يوجب التكرر بتكرره قال مسألة القايلون بالتكرار قايلون بالفور ومن قال المرة تبري قال بعضهم للفور وقال القاضي اما الفور او العزم وقال الامام بالوقف لغة فان بادر امتثل وقيل بالوقف وان بادر وعن الشافعي ما اختير في التكرار وهو الصحيح لنا ما تقدم الفور لو قال اسقني فاخر عد عاصيا قلنا للقرينة قالوا كل مخبر ومنشي فقصده الحاضر مثل زيد قايم وانت طالق رد بانه قياس وبالفرق بان في هذا استقبالا قطعا قالوا طلب كالنهي والامر نهي

عنه صلى وقد تقدم ما قالوا ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فذم على ترك البدار قلنا القول
فاذا سويته قالوا لو كان التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين ورد بانه
يلزم لو صرح بالجواز وبانه انما يلزم ان لو كان التاخير معينا واما في الجواز فلا لانه متمكن من الا
متثال قالوا فان سارعوا واستبقوا قلنا محمول على الافضلية والا لم يكن مسارعا القاضي
ما تقدم في الموسع لا امام الطلب متحقق والتاخير مشكوك فوجب البدار واجيب بانه
غير مشكوك اقول كل من قال بان الامر للتكرار قال بانه للفور واما القايلون بان البراءة
تحصل بالمرة سوا كان لها بخصوصها ام لا فقال بعضهم انه للفور فلو اخر عصى وقال
القاضي يقتضي بالفور اما الفعل في الحال او العزم على الفعل في ثاني الحال وقال امام الحرمين
بالوقف في مدلوله لغة اهو للفور ام لا لكنه لو بادر الى الفعل بالفور حصل الامتثال فانه
ممتثل سوا كان للفور او للقدر المشترك واما وجوب التراخي فغير محتمل وقيل بالوقف
فيه لغة وفي الامتثال به ان بادر لاحتمال وجوب التراخي وروي عن الشافعي رح مثل ما
اخترناه في كونه للتكرار وهو انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما
حصل كان مجزيا وهذا هو الصحيح لنا مثل ما تقدم في التكرار من ان المدلول بطلب حقيقة
الفعل والفور والتراخي خارجي وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له
عليها القايلون بالفور قالوا اولا لو قال لعبده اسقني واخر من غير عذر عد عاصيا
هذا معلوم من العرف ولولا انه للفور لما عد عاصيا الجواب ان ذلك انما فهم با
لقرينة وهو انه معلوم عادة ان طلب السقي يكون عند الحاجة اليه عاجلا والكلام فيما
اذا الصيغة بمجردة قالوا ثانيا كل مخبر كالقايل زيد قايم وعمرو في الدار وكل منشي كالقايل
انت طالق وهو حر فانما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا بالاعم الاغلب الجواب
اولا انه قياس في اللغة لانك تقيس الامر في افادته للفور على غيره من الخبر والانشا
وقد علمت انه غير جايز وثانيا بالفرق بينهما بان الامر فيه دلالة على الاستقبال قطعا فلا

الفور

يمكن

يمكن توجهه الى الحال الان الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب
الى الحال وكلاهما محتمل فلا يصار اليه الا لدليل قالوا ثالثا النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب
مثله وقالوا ايضا الامر بالشي نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور وقد تقدم تقريرهما
والجواب عنهما ايضا قد تقدم فلا نعيدهما وقالوا رابعا قال تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك فذم على ترك المبادرة فدل على انه للفور والا لم يتوجه الذم عليه وكان له ان
يجيب بانك ما امرتني بالبدار وسوف اسجد الجواب ان ذلك الانذار مقيد بوقت معين
ولم يوجد فيه بدليل قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قالوا خا مسا
لو كان التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين عند المكلف واللازم منتف اما الملازمة فان لولاه
لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال
واما انتفاء اللازم فان لا اشعار به في الامر ولا دليل من خارج الجواب اولا بالنقض بما لو صرح
بجواز التاخير اذ لا خلاف في امكانه وثانيا بانه انما يلزم لو كان التاخير متعينا فيجب تعريف
وقته الذي يوخر اليه ويفعله فيه واما اذا كان جايزا فلا لانه متمكن من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمحال قالوا سادسا قال الله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد سببها
اتفاقا وهو فعل المامور به فيجب المسارعة اليه وقال تع فاستبقوا الخيرات وفعل
المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بانه
يفعل بالفور الجواب ان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق الا على وجوبهما
والا وجب الفور ولم يكن مسارعا ومستبقا لانهما انما يتصوران في الموسع دون
المضيق لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق القاضي احتج
بما تقدم في الواجب الموسع من انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة
والجواب ما مر من انه يطيع بخصوص الفعل وتجب الكل العزم من حيث
هو من احكام الايمان لا امام قال طلب الفعل محقق وجواز التاخير مشكوك

ان تفعل كالسنن تقديم العبادة بالعزم

فيه لاحتمال ان يكون للمعوق فيقضي بالتاخير فوجب البدار اليه ليخرج عن العهدة بيقين
الجواب ان جواز التاخير لا نم انه مسكوك فيه بل التاخير جائز حقا بما ذكرنا من الادلة
مسالة اختيار الامام والغزالي ان الامر بشي معين ليس نهيا عن ضده ثم قال لا يتضمنه
ولا يقتضيه عقلا وقال القاضي ومتابعوه نهي عن ضده ثم قال يتضمنه ثم اقتصر قوم
وقال القاضي والنهي كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب لنا
لو كان الامر نهيا عن الضد او يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه
لانه مطلوب النهي ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما اعترض بان المراد
الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه واجيب بان طلبه في المستقبل
ولو سلم فالكف واضح اقول قد اختلف في ان الامر بالشي هل هو نهي عن الضد وليس
الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما الاختلاف الاضافة قطعا ولا في اللفظ انما
النزاع في ان الشي المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن الشي المعين المضاد له
اولا فاذا قال تحرك فهل في المعنى هو بمثابة ان يقول لا تسكن فاختيار الامام
والغزالي انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا ايضا وهو المختار وقال
القاضي ومتابعوه اولا انه نفس النهي عن ضده وقال اخرا انه يتضمنه ثم اقتصر
قوم على هذا وزاد القاضي ومتابعوه عليه فقالوا والنهي كذلك في الوجهين فقالوا
اولا النهي عن الشي نفس الامر بضده واخرا انه يتضمنه ثم القايلون بان الامر بالشي
نهي عن الضد على الوجهين منهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما
نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن
الضد تحريما دون الندب لنا لو كان الامر بالشي نهيا عن ضده او متضمنا له لم يحصل
بدون تعقل الضد والكف عنه واللازم منتف اما الملازمة فلان الكف عن الضد
هو مطلوب النهي ويمتنع ان يكون المتكلم طالبا لامر لا يشعر به فيكون الكف عن الضد

متعقلا له وبدون ذلك لا يتعقل مفردية وهما الضد والكف عنه واما انتفاء اللازم فلانا
نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه واعترض عليه
بان المراد بالضد ههنا هو الضد العام لا الاضداد الجزئية والذي يذهل عنه هو الا
ضداد الجزئية واما الضد العام فتعقله حاصل للامر المامور لو كان على الفعل وملتبسا
لم يطلبه الامر منه لانه طلب الحاصل فاذا انما يطلبه اذا علم انه ملتبس بضده لا به
وانه يستلزم تعقل ضده الجواب انما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمتنع الا
لتباس به في الحال فيطلب منه ان يوجده في ثاني الحال كما يوجد في الحال ولو سلم
فالكف واضح يعلم بالمشاهدة ولا حاجة في العلم به الى العلم بفعل الضد وانما يلزم النهي عنه
الكف وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح مورد النزاع ولا الاحتجاج قال القاضي لو لم يكن
اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا في صفات النفس اولا الثاني اما ان
يتنافيا بانفسهما اولا فلو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين لجاز احدهما
مع ضد الاخر وخلافه لانه حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر
بضده لانهما نقيضان او تكليف بغير الممكن واجيب ان اراد بطلب ترك ضده طلب
الكف منع لازمها عنده فقد يتلازم الخلافان فيستحيل ذلك وقد يكون كل واحد منهما
ضد ضد الاخر كالظن والشك فانهما معا ضد العلم وان اراد بترك ضده عين الفعل
المامور به رجع النزاع لفظيا في تسمية تركا ثم في تسمية طلبه نهيا القاضي ايضا السكون
عين ترك الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة واجيب بما تقدم اقول احتج القاضي
على ان الامر بالشي هو النهي عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه
واللازم باقسامه باطل اما الملازمة فلان كل متغايرين اما ان يتساويا في صفات النفس
اولا والمعني بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان
والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويا فيها فمثلان كسوادين

و ملتبسا

او بياضين ولا واما ان يتنافيا بانفسهما اي يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الي ذاتيهما
اولا فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة
واما انتفاء اللازم باقسامه فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما
يجتمعان اذ جواز الامر بالشي والنهي عن ضده معا وقوعه ضروري ولو كانا خلافين لجاز
اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لان الخلافين حكمهما ذلك كما يجتمع السواد
وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرايحة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشي مع ضد النهي
عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك مح اما الاول فلانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل
ضده امرا متناقضا كما يعد فعل هذا وفعل ضده جزا متناقضا واما الثاني فلانه تكليف بغير
الممكن وانه مح الجواب ان يقال له ما تريد بقولك هو طلب لترك ضده اتريد به انه طلب
الكف عن ضده او طلب فعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل الماموربه فان اراد طلب
الكف منع ما زعم انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر وخلافه وذلك
لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك لان اجتماع احد المتلازمين
مع الشي يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وانه مح وايضا فقد يكون
كل من الخلافين ضدا لضد الاخر ولا بعد في ان يكون الشي ضد اللازم ولضده كان
العلم ضد للشك ولضده وهو الظن واذا جاز ذلك فلا يجب اجتماعه مع ضد الاخر
هذا اذا اراد طلب الكف وان اراد به فعل ضد ضده وهو عين الفعل الماموربه
كما يشعر به استدلاله الثاني رجع النزاع لفظيا في تسمية فعل الماموربه تركا
لضده وفي تسمية طلبه نهيا وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت وعلي تقدير
ثبوته يكون حاصله ان الامر بالشي له عبارة اخري كالاحجية مثلا انت وابن اخت خالتك
وذلك شبه اللعب لا يليق ان يشحن بها الكتب العلمية ويشتغل بها واحتج القاضي
ايضا بان فعل السكون مثلا عين ترك الحركة اذ البقاء في الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال

الي الحيز

الي الحيز الثاني وانما يختلف التعبير ويلزم منه ان يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك
الحركة واجيب بما تقدم من رجوع النزاع لفظيا قال التضمن امر الايجاب طلب فعل يذم
علي تركه اتفاقا ولا يذم الا علي فعل وهو الكف او الضد فيستلزم النهي واجيب بانه مبني
علي انه من معقول له لا بدليل خارجي وان سلم فالذم علي انه لم يفعل لا علي فعل وان سلم
فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف ولا ادي الي وجوب تصور الكف عن الكف لكل آمر
وهو باطل قطعا قالوا الايتم الواجب الا بترك ضده وهو الكف عن ضده او نفيه
فيكون مطلوبا وهو معني النهي وقد تقدم اقول القايلون بان الامر بالشي يتضمن
النهي عن ضده لهم حجتان قالوا اولا امر الايجاب طلب فعل يذم علي تركه اتفاقا ولا
ذم الا علي فعل لانه المقدور وما هو هاهنا الا الكف عن فعل الماموربه عن الضد او فعل
ضده وكلاهما ضد للفعل والذم عنه بايهما كان فهو يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم
ينه عنه لانه معناه الجواب انه مبني علي ان الذم بالترك من معقول الايجاب فلا ينفك
عنه تعقلا واما من تجوز الايجاب وهو لاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك
بالبال وان لزمه في الواقع فلا يلزمه ذلك ولو سلم فلا نم انه لا ذم الا علي فعل بل يذم
علي انه لم يفعل ما امر به وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف كان الامر طلب
فعل غير كف والذي تحقق يتوجه هذه المنوع انه لولا هي وصح دليلكم لادي الي وجوب
تصور الكف عن الكف لكل آمر بشي وذلك باطل قطعا فان الامر بالشي لا يخطر الكف عن
الكف بباله قالوا ثانيا لا يتم الواجب وهو فعل الماموربه الا بترك ضده وهو اما
الكف عن ضده او نفي ضده علي الرايين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالكف
عن الضد او نفي الضد واجب وهو معني النهي عنه الجواب عنه قد تقدم وهو منع
ان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي وعرفي واجب قال الطارد ون متمسكا القاضي
المتقدمان وايضا النهي طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد قلنا

فيكون الزنا واجبا من حيث هو ترك لواط وبالعكس وهو باطل قطعا وبان لا مباح وثانيا
النهي طلب الكف لا الضد المراد فان قلتم فالكف فعل فيكون امرا رجع النزاع لفظيا ولزم
ان يكون النهي نوعا من الامر ومن ثم قيل الامر طلب فعل الا كف اقول الطاردون
للحكم في النهي ايضا بالضد احتجوا بتمسكي القاضي وهو قوله لو لم يكن نفسه لكان امثاله
او ضده او خلافه وهي باطلة وايضا ترك السكون هو الحركة نطلبه طلبها والجواب
الجواب وايضا لهم ان النهي طلب ترك الفعل فيكون الترك فعلا لانه المقدور وليس
فعلا غير الضد لانه لا يكون تركا له فهو فعل احد الاضداد فيكون مطلوبا وهو معنى الامر
الجواب اما اولا فبانه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الزنا واجبا من حيث هو ترك للواطة
لانه ضده واللواطة واجبا من حيث هو ترك الزنا فيحصل الثواب بهما القصد
اداء الواجب بهما وبطلان ذلك معلوم من الدين ضرورة واما ثانيا فبانه يستلزم نفي
المباح اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام كما هو مذهب الكعبي وقد بطل واما ثالثا فبان
الكف هو المطلوب في النهي ولا يلزم وجوب ضد من الاضداد الجزئية الذي هو المراد
وفيه البحث فان قلتم فالكف فعل محقق فيكون ضدا وقد طلب فيتحقق الامر بالضد
قلنا يرجع النزاع لفظيا في تسمية الكف فعلا ثم في تسمية طلبه امرا كما تقدم ولزم
ان يكون النهي نوعا من الامر ولا نزاع في المعنى فانا نقول به واذ لم يطلق عليه لفظ الامر
ولذلك قيل في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف ولولا الموافقة في ان النهي طلب الكف
لما قيد قال الطاردون في التضمن الاثم المطلوب بالنهي لا باحد اضداده كالامر واجيب
بالالزام الفظيع وبان لا مباح اقول الطاردون في التضمن اي الذين قالوا بان النهي يتضمن
الامر بالضد لا انه نفسه قالوا الاثم المطلوب من النهي لا باحد اضداده كالاثم المطلوب
من الامر الا بترك جميع اضداده فيجب وتقريره قدم الجواب اما اولا فبالالزام الفظيع
وهو لزوم وجوب الزنا لانه ترك اللواطة وبالعكس واما ثانيا فبالالزام بان لا مباح

اي جعل كون النهي امرا باضداد ... ١٢

كلام

كلام قال والفارق من الطرد اما الان النهي طلب نفي واما الالزام الفظيع واما الان امر الايجاب
يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم كما تقدم والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم
الامر لانه طلب فعل الا كف واما الابطال المباح اقول الذين فرقوا من طرد الحكم في النهي
واقتصروا عليه في الامر فانما لم يطردوا بان النهي عن الشيء امر بضده لاحد امور اربعة اما الان
مذهبهم ان النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضده كما هو مذهب
ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد واما فرارا من الالزام الفظيع في امر الزنا واللواطة واما
لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم النهي عن فعل بنا في
المامور به وهو معنى الضد كما تقدم واما النهي فهو طلب كف عن فعل يذم فاعله
فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب فعل هو كف واما للزوم
ابطال المباح وكونه واجبا كما هو مذهب الكعبي قال المخصص للوجوب للامرين
الاخيرين اقول الذين خصصوا الحكم بامر الوجوب دون الندب فللامرين الاخيرين
وهو ان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي كما تقدم بخلاف امر الندب
وللزوم ابطال المباح اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل فان استغراق الاوقات
بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب فانه لا يستغرق الاوقات فيكون الفعل
في غير وقت لزوم اداء الواجب مباحا ولا يلزم نفي المباح قال مسئلة الاجزاء الامتثال
فان فالاتيان بالمامور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل الاجزاء اسقاط القضاء
فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه لنا لو لم يستلزمه لم يعلم امتثال وايضا
فان القضاء استدراك لما فات من الاداء فيكون تحصيلا للحاصل قالوا لو كان لكان
المصلي بظن الطهارة آثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث واجيب بالسقوط
للخلاف فيه وبان الواجب مثله بامر آخر عند التبين واتمام الحج الفاسد واضح اقول
الاتيان بالمامور به على وجهه اي كما امر به الشارع هل يوجب الاجزاء اعلم ان الاجزاء

يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضا به فان فسر بحصول
الامتثال به فلا شك اذ اتيان المامور به على وجهه تحققه وذلك متفق عليه فان معنى
الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضا فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه
وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى ان اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعده
بمثله فمسلم ويرجع النزاع في تسميته قضا وان اراد انه لا يدل على سقوطه فساقطه
لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا واللازم منتف اما الملازمة فلانه يجوز
اذ ياتي بالمامور به ولا يسقط عنه بل تجب عليه فعله مرة اخرى قضا وكذلك القضا
اذا فعله لم يسقط كذلك واما انتفا اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وايضا ان القضا
عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الادا والفرض انه قد جا بالمامور به على وجهه
ولم يفت شي وحصل المطلوب بتمامه فلو اتى به استدراكا لكان تحصيل الحاصل قالوا اولا
لو كان مسقطا للقضا لكان المصلي بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا اما اثما او ساقطا
عنه القضا واللازم منتف اما الاولى فلانه ان امر بصلوة بيقين الطهارة ولم يفعل كان
اثما وان امر بصلوة بظن الطهارة فقد اتى بها على وجهها والمفروض انه يسقط القضا
فكان ساقطا عنه القضا واما الثانية فبالاتفاق الجواب اما اولا فيمنع انتفا اللازم بل
نقول باحد شقيه وهو سقوط القضا عنه فلا يصلي مثلها لان المسلة مختلف فيها فلنا
المنع الى ان يثبت واما ثانيا فبان المامور به صلوة بظن الطهارة واذا تبين خلافه
وجب مثله بامر اخر فهذا واجب مستانف والاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثاني
قضا مجاز لانه مثل الاول قالوا ثانيا لو كان مسقطا للقضا لكان اتمام الحج الفاسد
مسقطا للقضا ولا يسقطه بالاتفاق والجواب واضح مما قلنا وهو ان الذي قد وجب
قضاوه ما فسد واتمامه فعل اخر اوجب بامر اخر والاتمام لم يجب قضاوه فما فعل سقط
قضاوه والذي تجب قضاوه لم يفعل قال مسلة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة

يعني الاثبات بالمامور به

على الا

على الاكثر لنا غلبتها شرعا فاذا احللتم فاذا قضيت الصلوة قالوا لو كان مانعا لمنع من التصريح
واجيب بان التصريح قد يكون بخلاف الظاهر اقول من قال بان صيغة الامر للوجوب اختلفوا
فيها اذا وردت بعد الحظر فالاكثر على انها للاباحة وقيل للوجوب ولا اثر لتقدم النهي
وتوقف امام الحرمين وقيل اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي وهو
غير بعيد لنا غلبته في الاباحة في عرف الشارع الشرع فيقدم على الوجوب الذي عليه
اللغة وذلك لان الاباحة هي السابقة الى الفهم في نحو قوله تعالى واذا احللتم فاصطادوا
واذا قضيت الصلوة فانتشروا وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
قالوا لو كان وروده بعد النهي مانعا من الوجوب لامتنع معه التصريح بالوجوب ولا
يمتنع اذ لو قال حرمت عليك ذلك ثم قال اوجبته عليك لم يلزم منه محال وكما يمكن الانتقال
من الحرمة الى الاباحة يمكن الانتقال منها الى الايجاب فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر
مقتضية للايجاب فوجب حمله على الوجوب عملا بالمقتضي السالم عن المعارض والجواب
منع الملازمة بان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبان الظاهر غير مراد
ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها قال مسلة القضا بامر
جديد وبعض الفقها بالاول لنا لو وجب به لاقتضاه وصم يوم الخميس لا يقتضي صوم
يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان ادا ولكانا سوا قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يوثر في
السقوط رد بان الكلام في مقيد لو قدم لم يصح قالوا كاجل الدين رد بالمنع وبما تقدم
قالوا فيكون ادا قلنا سمي قضا لانه تجب استدراكا لما فات اقول الامر بفعل في وقت معين
لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت لا ادا ولا قضا فلو ثبت قضا فبامر مجدد نحو من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وقال بعض الفقها تجب القضا بالامر الاول
لنا لو وجب القضا بالامر الاول لكان هو مقتضيا للقضا واللازم منتف اما الملازمة
فبينة اذ الوجوب اخص من الاقتضا وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم واما انتفا

نخ السابقة

نخ وصوم

اللازم فلانا قاطعون بان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه
الاقتضاء ولا تعرض له به ولا تناول اصلا ولنا ايضا انه لو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه
لكان اداء وكان بمثابة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة وهو تخيير بينهما والثاني
اداء براسه لا قضاء للاول ولنا ايضا يلزم ان يكونا سواء فلا يعصي بالتاخير وللخصم ان يقول
اني ادعي انه امر بالصلوة وبايقاعها في يوم الخميس فلما فات ايقاعها فيه بقي الذي به
كان المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم اقتضاء خصوص الجمعة ولا كونها اداء
ولا كونهما سواء قالوا اولا الزمان ظرف من ضرورة المامور به غير داخل في المامور به فلا
يوثر اختلاله في سقوطه الجواب ان الكلام في الفعل المقيد بوقته بحيث لو قدم لم يعتد به بوقت
كالصلوة والوقت في مثله داخل في المامور به وقيد له والا لجاز التقديم قالوا ثانيا الوقت
للمامور به كالاجل للدين فكما ان الدين لا يسقط بان لا يودي في اجله ويجب الاداء بعده
فكذا المامور به اذا لم يوده في وقته وجب الاداء بعده الجواب لا نم كونه كاجل الدين
لما تقدم انه لو قدم لم يعتد به بخلاف اداء الدين قالوا ثالثا لو وجب بامر جديد لكان
اداء لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون ماتيا به في وقته لا بعده وهو الاداء الجواب
انما سمي قضاء لان فيه استدراك مصلحة ما فات اولا وحاصله منع الملازمة اذ يشترط
في الاداء ان لا يكون استدراكا لمصلحة فاتت واعلم ان هذه المسلة مبنية على ان
المقيد هو المطلق والقيد وهما شيان كما في العقل للتلفظ او ماصدقا عليه وهو شي
واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى ان التركيب من الجنس والفصل
تمايزهما في العقل او في الخارج قال مسلة الامر بالامر بالشي ليس امرا بالشي لنا لو كان لكان
مر عبدك بكذا تعديا ولكان ينافي قولك للعبد لا تفعل قالوا فهم ذلك من امر الله
رسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل قلنا للعلم بانه مبلغ اقول امر الامر المكلف
بان يامر غيره بشي ليس امرا من الامر لذلك الغير بذلك الشي مثاله قوله صلعم مروهم بالصلوة

لسبع

لسبع ولا امر للصبي من قبل الشارع بالصلوة لنا لو كان الامر بالامر امرا لكان قولك للغير مر عبدك
ان يتجر تعديا لانه امر لعبد الغير ولكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تتجر لانه امر له
ونهي واللازم منتف للقطع وللاتفاق قالوا فهم ذلك من امر الله رسوله ان يامرنا ومن
قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا الجواب ان انفهم ثم لقرينة تدل عليه وهو العلم
بانه مبلغ لامر الله وامر الملك وليس النزاع فيهما بالامر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع
قال مسلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية
لنا ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا جزئيا
وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل لما
ذكرناه اقول اذا امر الامر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل
الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا ان الماهية هي المطلوبة لنا ان الماهية
الكلية يستحيل وجودها في الاعيان فلا يطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الا
جماع بيان ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان انها لو وجدت لزم تعددها
كلية في ضمن الجزئيات فمن حيث انها موجودة يكون مشخصة جزئية ومن حيث انها
الماهية الكلية يكون كلية وانه محال قالوا المطلوب غير مقيد والجزئي مقيد فلا يكون المطلق
هو الجزئي فيكون هو المشترك اذ لا مخرج عنهما الجواب يستحيل طلب المشترك بما ذكرنا
من الدليل فوجب حمل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع
لا يعارضه الظاهر واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط لا شي ولا بشرط علمت ان
المطلوب الماهية من حيث هي هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار
احدهما اعتبار الاخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات ولا اطناب فيه لكن
اخر قال مسلة الامران المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار من تعريف او غيره والثاني
غير معطوف مثل صل ركعتين صل ركعتين قيل معمول بهما وقيل تاكيد وقيل بالوقف لاول

النهي

فايدة التاسيس اظهر فكان اولي الثاني كثر في التاكيد ويلزم من العمل مخالفة برآءة الذمة وفي
المعطوف العمل ارجح فان رجح التاكيد بعادي قدم الارجح والا فالوقف اقول اذا تعاقب
امران بمتماثلين فانه يحتمل التاكيد فيكون المطلوب الفعل مرة ويحتمل التاسيس فيكون
المطلوب الفعل مكررا اللهم الا اذا وجد مانع عادة من التكرار مثل تعريف يرجع الثاني
الي الاول لخصوص صل ركعتين صل الركعتين او غير ذلك مثل اسقني ماء اسقني ماء فان
القرينة وهو دفع الحاجة بمرة واحدة غالبا يمنع تكرار السقي فيتعين التاكيد واما
اذا لم يوجد ما يمنع التكرار فاما ان لا يكون الثاني معطوفا علي الاول او يكون فان لم يكن
معطوفا مثل صل ركعتين صل ركعتين فقيل معمول بهما فيجب التكرار وقيل تاكيد
فيجب المرة وقيل بالوقف فيهما الاول وهو القايل بانه يعمل بهما قال فايدة التاسيس
وهو ايجاب اخر اظهر من فايدة التاكيد وهو نفي وهم التجوز لان التاسيس اكثري و
التاكيد اقلي والحمل علي الاكثر الاظهر اولي الثاني وهو القايل بانه تاكيد قال كثر التكرير
في التاكيد لم يكثر في التاسيس فيحمل عليه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وايضا فيلزم
من العمل بهما مخالفة براءة الذمة التي هي الاصل بخلاف التاكيد وما لا يفضي الي مخالفة
الظاهر اولي مما يفضي اليه واما اذا كان معطوفا مثل صل ركعتين وصل ركعتين فا
لعمل بهما ارجح لان ورود التاكيد بواو العطف لم يعهد او يقل فان رجح في المعطوف
التاكيد بعادي من تعريف او غيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الي
الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد ارجح بان تساويا وجب الوقف قال النهي اقتضا
كف عن فعل علي جهة الاستعلا وما قيل في حد الامر من تزيف وغيره فقد قيل مقابله
في حد النهي والكلام في صيغته والخلاف في ظهورها في الحظر او الكراهة وبالعكس او مشتركة
او موقوفة كما تقدم وحكمها التكرار والفور وفي كون تقدم الوجوب قرينة نقل الا
ستاذ الاجماع وتوقف الامام وله مسايل مختصة اقول حد النهي انه اقتضا كف عن فعل

علي جهة

علي جهة الاستعلاء والقيود قد عرفت فايدتها في الامر وما قيل في حد الامر من تزييف وغيره
فقيل قيل مقابله في حد النهي مثل انه القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه
او قول القايل لمن دونه لا تفعل او لا تفعل مجردة عن القراين الصارفة عن النهي او
صيغة لا تفعل بارادات ثلثة وجود اللفظ ودلالته والامتثال والاعتراضات
ما مرت هناك والخلاف في انه هل له صيغة وفي صيغته اهي ظاهرة في الحظر دون
الكراهة او بالعكس او مشتركة او للمشترك او موقوفة كما تقدم في صيغة الامر ويخالف
الامر في ان حكمها التكرار فينسحب حكمها علي جميع الازمان والفور فيجب الانتهاء في الحال
وفي تقدم الوجوب قرينة دالة علي انه للاباحة نقل الاستاذ الاجماع علي انه للحظر ولم
يقل احد انه للاباحة كما في الامر وها هي تذكرها قال مسئلة النهي عن الشيء لعينه يدل
علي الفساد شرعا لا لغة وقيل لغة وثالثها في الاجزاء لا السببية لنا ان فساده سلب
احكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة قطعا واما كونه يدل شرعا فلان العلماء لم تزل
تستدل علي الفساد بالنهي في الربويات والانكحة وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم
من نفيه حكمة للنهي ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل لانهما في التساوي وفي
مرجوحية النهي تمتنع النهي لخلوه عن الحكمة وفي رجحان النهي تمتنع الصحة لذلك
اقول النهي عن الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته وكلامنا الان في المنهي عنه
لعينه وانه يدل علي فساد المنهي عنه شرعا لا لغة وقيل يدل عليه لغة وقيل يدل علي

الفساد الشرعي

الفساد اذا استعمل في مقابلة الاجزاء وهو موافقة العبادة للامر او اسقاطها للقضاء
لا اذا استعمل في مقابلة السببية وهو استتباع المعاملة اثرها وذلك ان الصحة وهي
مقابلة يستعمل في الامرين لنا اما انه لا يدل علي الفساد لغة فلان فساد الشيء عبارة
عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا ولو قال الشارع هذا فانك
لو فعلت لعاقبتك ولكن يترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض واما انه يدل

على الفساد شرعا فلان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي
في ابواب الربا والانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل
عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين وتبين
تعارضتا وتساقطتا وكان فعله كلا فعله فامتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة
النهي مرجوحة فاولى لفوات الزايد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة وان كانت
راجحة امتنع الصحة لخلوه عن المصلحة ايضا بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي
وانها مصلحة خالصة قال اللغة لم يزل العلماء واجيب لفهمهم شرعا بما تقدم قالوا
الامر يقتضي الصحة والنهي نقيضه فيقتضي نقيضها واجيب بانه لا يقتضيها لغة ولو سلم
فلا يلزم اختلاف احكام المتقابلات ولو سلم فانما يلزم ان لا يكون للصحة لا ان يقتضي الفساد
الثاني لو دل لناقض تصريح الصحة ونهيتك عن الربا العينه وتملك به يصح واجيب بالمنع
بما سبق اقول هذه حجج المخالفين فالقايلون بانه يدل على الفساد لغة قالوا اولا ما ذكرنا
في دلالته شرعا وهو قولنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد والجواب انه يدل
على دلالته على الفساد واما لغة فلا بد ذلك لفهمهم دلالته شرعا لما تقدم من دليلنا
على عدم دلالته لغة قالوا ثانيا الامر يقتضي الصحة لما مر والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما
نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد الجواب ان الامر يقتضي الصحة
شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي ومرادكم دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر سلمنا ذلك لكن
المتقابلات لا يجب اختلاف احكامها لجواز الاشتراك في لازم واحد فضلا عن تناقض انه لا يقتضي الصحة
احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم
في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به والنافي لدلالته
على الفساد مطلقا لغة وشرعا قال لو دل النهي على الفساد لكان مناقضا للتصريح بصحة
المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان تقول نهيتك عن الربا العينه ولو فعلت لعاقبتك

لكنه

لكنه يحصل به الملك الجواب منع الملازمة بما سبق ان الظهور لا يمنع التصريح بنقيضه الصارف
هو عنه قال القايل يدل على الصحة لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي والشرعي الصحيح
كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة واجيب بان الشرعي ليس معناه المعتبر
لقوله دعي الصلوة وللزوم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلوة قالوا لو كان ممتنعا
لم يمنع واجيب بان المنع للنهي وبالنقض بمثل ولا تنكحوا ودعي الصلوة وقولهم نحمله
على اللغوي يوقعهم في مخالفة ان الممتنع لا يمنع ثم هو متعذر في الحايض اقول ان قوما
ممن قال بان النهي لا يدل على الفساد لم يقتصر على ذلك حتى قال انه يدل على الصحة ونسب
ذلك الى محمد بن الحسن والشيباني قالوا اولا لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي واللازم
منتف اما الملازمة فلان المنهي عنه اذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا لان الشرعي المعتبر
هو الصحيح واما انتفاء اللازم فلانا نعلم ان المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات
المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء الجواب ان الشرعي ليس
معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت ام لا كما
يقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ويدل عليه قوله صلعم دعي الصلوة ايام اقرائك وصلوة
الحائض لا يصح اتفاقا فانه يلزم ان يكون الوضوء وغيره من شرايط الصلوة داخلا في مفهوم الصلوة
لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرايط الصلوة
لا اركانها قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع لا يفيد
الجواب اولا انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما ذكرناه في تحصيل
الحاصل انه اذا كان الحاصل بهذا التحصيل لم يمتنع وثانيا بانه منقوض بمثل ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم ولا يدل على الصحة بالاجماع وكذا قوله دعي الصلوة ايام اقرائك فان قيل
نحمله ههنا على اللغوي فلا يلزم الصحة قلنا دليلكم قايم في اللغوي وهو انه يمتنع منهم
اللغوي وقد منعوا عنه فيوقعهم ذلك في مخالفة ما قالوا من ان الممتنع لا يمنع عنه ثم حمله

علي اللغوي وان امكن في نكاح منكوحات الاباء فانه متعذر في صلوة الحايض فان اللغوي وهو الدعاء غير ممنوع عنه اتفاقا قال مسئلة النهي عن الشيء لوصفه كذلك خلافا للاكثر وقال الشافعي يضاد وجوب اصله يعني ظاهرا والا ورد نهي الكراهية وقال ابو حنيفة يدل علي فساد الوصف لا المنهي عنه لنا استدلال العلماء علي تحريم صوم يوم العيد بنحوه وبما تقدم من المعنى قالوا لو دل لناقض تصريح الصحة وطلاق الحايض وذبح ملك الغير معتبر واجيب بانه ظاهر فيه وما خولف فبدليل صرف النهي عنه اقول ما ذكرناه هو المنهي عنه لعينه واما النهي عنه لوصفه مثل عقد الربا حرام لاشتماله علي الزيادة فهو كذلك اي يدل علي الفساد خلافا للاكثر وقال الشافعي النهي عن الوصف يضاد وجوب اصله ومعني قول الشافعي انه ظاهر في عدم وجوب اصله فيضاد وجوب الاصل ظاهرا لا انه يضاده عقلا والا ورد عليه نهي الكراهة ولزم ان لا يجامع وجوب اصله لان نسبة الكراهة والتحريم الي الوجوب في التضاد سواء فلو لم يجامع احدهما لم يجامع الآخر وذلك يوجب ان لا يتادي الواجب بالصلوة والصوم المكروهين وانه باطل اجماعا وقال ابو حنيفة رحمه الله يدل علي فساد الوصف ولا يدل علي فساد اصله وهو المنهي عنه لوصفه حتي لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا لنا استدلال العلماء علي فساد صوم يوم العيد بنهي الرسول صلعم عنه وليس ذلك نهيا عنه لانه صوم بل لانه في يوم العيد وانه وصف وايضا ما تقدم من المعني وهو التقسيم في مصلحة النهي والصحة وانهما متساويان او لا الي آخره قالوا لو دل النهي عن الشيء لوصفه علي الفساد لناقض النهي التصريح بالصحة والتالي باطل وايضا وجب ان لا يعتبر طلاق الحايض ولا ذبح ملك الغير لحرمته اجماعا وهما معتبران والجواب انه ظاهر في الفساد وقد علمت انه يجوز التصريح بخلاف الظاهر بدليل صرف النهي عنه الي الوصف قال مسئلة النهي يقتضي الدوام ظاهرا لنا استدلال العلماء مع اختلاف الاوقات قالوا نهيت الحايض عن الصلوة والصوم قلنا لانه مقيد

اي وصف المنهي عنه فيكون المراد انه يكون الوصف منهيا عنه لا غيره ١٢

اقول

العام والخاص

اقول النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف في ذلك شذوذ لنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهي علي الترك مع اختلاف الاوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك قالوا لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحايض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام الجواب انه كلامنا في النهي المطلق وهذا مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا تري انه عام لجميع اوقات الحيض قال العام والخاص ابو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لان نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمرا يدخل فيه الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة علي شيئين فصاعدا وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ولا مانع لان كل مثني يدخل فيه ولان كل معهود ونكرة تدخل فيه وقد يلتزم هذين والاولي ما دل علي مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة قوله اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة ومطلقا ليخرج المعهودون وضربة ليخرج نحو رجل والخاص بخلافه اقول من اقسام المتن العام والخاص فتكلم فيهما وبدأ بحد العام قال ابو الحسين البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد بعض المتاخرين بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معني واحد واعترض عليه بانه ليس بمانع لان نحو عشرة او مائة يدخل فيه وكذلك ضرب زيد عمرا لانه يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شيء من المتعدد الذي يمكن ان يفيده وهو معني الاستغراق مع انه ليس بعام ولا يخفي عليك ان ما يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما يتضمنها من الاحاد وعشرة لا يستغرقها انما يتناولها تناول صلاحية علي البدل والجملة لا تصلح لمعاني اجزايها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة علي شيئين فصاعدا وفوايد القيود ظاهرة واعترض عليه بانه ليس بجامع ولا مانع اما انه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل

صلوحية

فانه عام ومدلوله ليس بشي وايضا الموصولات بصلاتها من العام ليس بلفظ واحد واما
انه ليس بمانع فلان كل مثني يدخل في الحد مع انه ليس بعام وايضا او كل جمع لمعهود والنكرة
يدخل فيه وليس بعام لان الغزالي يلتزم هذين ويري ان جمع المعهود والنكرة عامان
فلا يرد عليه وقد يجاب عن الاول بان المعدوم والمستحيل شي لغة وان لم يكن شيا بالمعني
بالمتنازع فيه في الكلام وهو كونه متقررا حال العدم وعن الثاني بان الموصولات هي التي
يثبت لها العموم والصلات مبينة لان الموصولات مبهمة لا يعلم انها ماذا هي لا بصلة
او المراد باللفظ الواحد انه لا يتعدد بتعدد المعاني وعن الثالث بان المثني تناوله لكل
اثنين تناول احتمال لا تناول دلالة لا بتريته فلا يكون هو الدال بل معها وايضا لا يصدق
عليه انه يدل علي معنيين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق الاثنين وعن الرابع يعلم مما ذكرنا
او يلتزم كما مر ثم ذكر المصنف الاولي ان يقال العام ما دل علي مسميات باعتبار امر اشتركت
فيه مطلقا ضربة فقوله ما دل كالجنس وقوله علي مسميات اخرج نحو زيد وقوله باعتبار
امر اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة فان العشرة دلت علي احادها لا باعتبار امر اشتركت
فيه لان احاد العشرة اجزاء للعشرة لا جزئيات فلا يصدق علي واحد واحد انه عشرة
وقوله مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل علي مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه
بالمعهود وقوله ضربة اي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل وامرأة فانه يدل علي مسميات
لا دفعة بل دفعات علي البدل قال مسألة العموم من عوارض الالفاظ حقيقة
واما في المعاني فالثالث الصحيح كذلك لنا ان العموم حقيقة في شمول امر متعدد
وهو في المعاني كعموم المطر والخصب ولذلك قيل عم المطر والخصب ونحوه وكذلك
المعني الكلي لشموله الجزئيات ومن ثم قيل العام ما يمنع تصوره عن الشركة فان قيل
المراد امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط
لغة وايضا فان ذلك ثابت في عموم الصوت والامر والنهي والمعني الكلي اقول العموم

دل علي احاده

من عوارض

العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق علي سبيل الحقيقة واما في المعني
فاذا قيل هذا المعني عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب اولها لا يصدق حقيقة ولا مجازا
ثانيها يصدق مجازا ثالثها وهو المختار يصدق حقيقة كما في الالفاظ لنا ان العموم
حقيقة في شمول امر متعدد فكما صدق في الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع
يصح في المعاني باعتبار شمول معني لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه انه يتصور شمول
امر معنوي لامور متعددة كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد ولذلك يقال عم المطر
وعم الخصب ونحوه وكذلك ما يتصوره الانسان من المعاني الكلية فانها شاملة
لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصوره
الشركة فيه والخاص بخلافه فان قيل المراد بالعام امر واحد شامل لمتعدد وشمول
المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ الموجود في كل مكان غير الموجود في المكان الاخر وانما
هو افراد من المطر والخصب الجواب لا نم انه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي
الشمول سواء كان هناك امر واحد او لم يكن ولئن سلمنا فالعموم بذلك المعني ثابت في الصوت
يسمعه طايفة وهو امر واحد يعمهم وكذلك الامر والنهي النفسيان قد يعمان خلقا كثيرا
وكذلك المعاني الكلية يتصور لعمومها الاحاد التي تحتها واعلم ان الاطلاق اللغوي امر
سهل انما النزاع في واحد متعلق لمتعدد فذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور
في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها قال مسألة الشافعي والمحققون للعموم
صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر وقيل مخصصة وقيل مشتركة وقيل بالوقف في الاخبار
لا الامر والنهي والوقف اما علي معني لا ندري او نعلم انه وضع ولا ندري احقيقة ام مجاز
وهي اسماء الشروط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة
واسم الجنس كذلك والنكرة في النفي لنا القطع في لا تضرب احدا وايضا لم يزل العلماء يستدل
بمثل السارق والسارقة والزانية ويوصيكم الله في اولادكم وكاحتجاج عمر في قتال ابي بكر

فكما يصدق

مانعي الزكوة بامرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكذلك الايمة من قريش ونحن معاشر
الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره احد قولهم فهم بالقراين يودي الى ان لا يثبت للفظ مدلول
ظاهر ابدا و الاتفاق فيمن دخل داري فهو حر او طالق انه يعم وايضا كثرة الوقايع واستدل
بانه معنى ظاهر فيحتاج الى التعبير عنه كغيره واجيب قد يستغني بالمجاز وبالمشترك اقول
ذهب الشافعي وجميع المحققين الى ان العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وتحرير محل
النزاع كما في الامر وحاصله راجع الى الصيغ المخصوصة التي سنذكرها هل هي للعموم ام لا فقال
الاكثر له صيغة هي حقيقة فيه وقال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز
وقال الاشعري تارة بانها مشتركة وتارة بالوقف وقيل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي
وقال القاضي بالوقف اما على انا لا ندري اوضع لها ام لا او ندري انه وضع لها ولا ندري حقيقة
منفردا او مشتركا ام مجاز ثم الصيغة الموضوعة له عند المحققين هي هذه فمنها اسماء الشرط
والاستفهام نحو من وما ومهما وايما ومنها الموصولات نحو من وما والذي ومنها الجموع المعرفة
تعريف جنس لا عهد والجموع المضافة نحو العلماء وعلماء بغداد ومنها اسم الجنس كذلك
اي معرفا تعريف جنس او مضافا ومنها النكرة في سياق النفي دون الاثبات نحو ما من رجل
لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم حتى لو ضرب احدا عد مخالفا
والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة في النفي للعموم حقيقة فللعموم صيغة وايضا لنا انا نقطع
بان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل السارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا
يوصيكم الله في اولادكم ومنه احتجاج عمر في قضية قتال ابي بكر مانعي الزكوة بقوله
صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها فقد حقنوا مني دماءهم
واموالهم الا بحقه وهو انه منعه عن القتال واحتج عليه بذلك وقرره وعدل الى الا
حتجاج بقوله قال الا بحقه والزكوة من حقه فدل انهما فهما منه العموم في وجوب القتال
قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعدمه بعده ومنه احتجاج ابي بكر رضي الله عنه بقوله الايمة

من قريش

من قريش وقرره الصحابة ومنه احتجاج ابي بكر رضي الله عنه بقوله صلعم نحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع
ذلك وذاع ولم ينكره احد ولولا ان الصيغة للعموم لما كان فيه حجة في الصور الجزئية لا نك
اذا قلت بعض الايمة من قريش لم يلزم منه ان لا يكون من غيرهم امام فكان يتكرر الاحتجاج به
عادة واعترض عليه بان ذلك انما فهم بالقراين والجواب ان فتح هذا الباب يودي الى ان لا يثبت
للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقراين فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا
الاكثر من تتبع موارد الاستعمال والتحقيق ان التجويز لا ينافي الظهور وقد يقال في مثل السارق
والسارقة انه فهم العموم لترتيب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او بانه علم انه لتمهيد
قاعدة كارجم ماعزا فعلم العموم لانه شارع واما لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
واما لتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وعليه فقس وايضا لنا الاتفاق على انه اذا قال
من دخل داري فهو حر او فهي طالق انه يعم العبيد والنساء وايضا لنا كثرة الوقايع التي استعمل
فيها الصيغ للعموم واستدل بها على العموم مما ذكرناه ومما لم نذكره وهي تفيد لمن تتبعها
العلم بانها ظاهرة في العموم وذلك نحو قول عثمان لما سمع وكل نعيم لا محالة زايل كذب فان
نعيم اهل الجنة لا يزول ونحو لا اله الا الله فانه يفهم منه نفي جميع ما سوى الله ونحو اعتراض
ابن الزبعري على قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم بقوله اليس قد عبدت
الملايكة والمسيح ورد قول اليهود وما انزل الله على بشر من شيء بقوله من انزل الكتاب الذي
جاء به موسى وذلك اكثر من ان يحصى مفصلا فلذلك اجملوا واستدل بان العموم معنى ظاهر
يعقله الاكثر والحاجة ماسة الى التعبير عنه فوجب الوضع له عادة ككثير من المعاني التي وضع لها
لظهورها والحاجة الى التعبير عنها مما لا يحصى كالواحد والاثنين والخبر والاستخبار الجواب
انه قد يستغني عن الوضع لها خاصة بالمجاز وبالمشترك فلا يكون ظاهرا في العموم وذلك
كخصوص الروايح والطعوم استغني فيها عن الوضع بالتقييد بالاضافة نحو رايحة العود
والمسك ولم يود ذلك الى اخلاله قال الخصوص متيقن فجعله له حقيقة اولى ورد بانه اثبات

مخصص

الي

تكون

اللغة بالترجيح وبان العموم احوط فكان اولى قالوا لا عام الا مخصص فيظهر انها للاغلب رد بان احتياج تخصيصها الى الدليل يشعر بانها للعموم وايضا فانما يكون ذلك عند عدم الدليل الاشتراك اطلقت لهما والاصل الحقيقة واجيب بانه على خلاف الاصل وقد تقدم مثله الفارق الاجماع على التكليف للعام وذلك بالامر والنهي واجيب بان الاجماع على الاخبار العام اقول هذه حجج المخالفين فالقايلون بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا اولا ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما كان للخصوص فكان العموم غير مراد ولا داخل فيه فلا يثبت فجعله حقيقة للخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه الجواب اولا انه اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل كما عرف وثانيا ان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو حمله على الخصوص اضاع غيره مما يدخل في العموم فخالف الامر والاحوط اولى واعلم ان ذلك مما يختلف في الايجاب والاباحة وقالوا ثانيا مشهور في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه البعض والظاهر انه للاغلب حقيقة وفي الاول مجاز تقليلا للمجاز الجواب اولا ان احتياج خروج البعض عنها (اي الخصوص) الى التخصيص بمخصص (اي العموم) ظاهر في انه للعموم ولا يحمل على الخصوص الا الدليل وهو دليل المجاز في الخصوص الحقيقة في العموم وثانيا ان ذلك اي ظهور كونها حقيقة للاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انه كان للاقل كالغايط والمزادة وههنا قد دلت ادلتنا عليه القايلون بالاشتراك قالوا قد اطلقت الصيغة للعموم والخصوص والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك الجواب الاشتراك خلاف الاصل فيحمل على المجاز في احدهما لانه اولى من الاشتراك وقد تقدم مثله في مسلة تعارضها الفارق وهو القايل بانها في الامر والنهي للعموم وفي الاخبار يتوقف قال الاجماع منعقد على ان التكليف للعام اي لعامة المكلفين والتكليف انما يتصور

بالامر

صح

بالامر والنهي فلولا ان صيغهما للعموم لما كان التكليف عاما الجواب المعارضة بمثله في الاخبار للاجماع على الاخبار بما ورد في حق جميع الامة وانا مكلفون بمعرفتها قال مسلة الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان ولو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع قالوا صح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقايقه ورد بنحو رجل وانه انما يصح على البدل قالوا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض ورد برجل وانه موضوع للجمع المشترك اقول الجمع المنكر نحو رجال ليس من صيغ العموم عند المحققين لنا القطع ان رجالا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الوحدان في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان وجب ان لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد وايضا لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع وهو الثلثة اتفاقا ولو كان ظاهرا في العموم لما صح وربما يمنع الملازمة ويسند بقيام القرينة قالوا اولا ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى الجواب النقض بنحو رجل فانه يصح لكل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع ولا يقال ان ذلك حمل له على جميع حقايقه فكذا ههنا وقد يفرق بان جميع الافراد احدى حقايقه وهو يتناول ساير الحقايق لانها مندرجة تحتها وكان الحمل عليه اولى فانه لما كان مترددا بين حقايقه كفانا في الترجيح هذا القدر واما رجل فليس له حقيقة يتناول البواقي بل الجواب منع كونها حقيقة في كل مرتبة انما هي للقدر المشترك بينها ولا دلالة لها على خصوص اصلا قالوا ثانيا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص الجواب اولا النقض برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصا ببعض بل شايعا يصلح للجميع وثانيا بانه موضوع للجمع المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار قيد هو العموم اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار القيد الاخر وهو الخصوص فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصا بالبعض قال

مسئلة ابنية الجمع للاثنين تصح وثالثها مجاز للامام والواحد لنا انه يسبق الزايد وهو دليل
الحقيقة والصحة فان كان له اخوة والمراد اخوان واستدلال ابن عباس بها ولم ينكر عليه
وعدل الى التاويل قالوا فان كان له اخوة والاصل الحقيقة رد بقصة ابن عباس قالوا انا
معكم مستمعون رد بان فرعون مراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة واجيب في الفضيلة
لانه علم يعرف الشرع لا اللغة النافون قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة وعورض بقول
زيد الاخوان اخوة والتحقيق اراد احدهما حقيقة والاخر مجازا قالوا لا يقال جاءني
رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ اقول ابنية
الجمع هل يصح اطلاقها الاثنين فيه مذاهب احدها لا يصح ثانيها يصح حقيقة ثالثها يصح مجازا
رابعها وهو للامام يصح ويصح للواحد ايضا واعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا
واضربوا لا لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو فقد صغت قلوبكما فانه وفاق كما
في المنتهى لنا اما انه ليس حقيقة في الاثنين فلانه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ
بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد دونه لما علمت ان من
علامة المجاز ان يتبادر غيره واما انه صحيح للاثنين فقوله تعالى فان كان له اخوة فا
طلق الاخوة والمراد اخوان فما فوقهما اجماعا ويدل على الامرين جميعا انه قال ابن عباس
لعثمان رضي الله عنهم ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال لا انقض امرا كان قبلي
وتوارثه الناس فاستدل ابن عباس ولم ينكر عثمان عليه بل عدل الى التاويل وهو الحمل
على خلاف الظاهر بالاجماع فدل ذلك على صحته وانه ليس حقيقة فيه فتقدير الكلام لنا
المجاز انه يسبق وفي الصحة قوله فان كان له ولنا استدلال القايلون بكونها للاثنين حقيقة
قالوا اولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناوله الاخوين اتفاقا والاصل في الا
طلاق الحقيقة الجواب قصة ابن عباس تدل على انه مجاز فارتكبناه وان كان خلاف الاصل
قالوا ثانيا قال تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون الجواب لا نسلم ان المراد هما فقط

بل زعون

بل فرعون مراد معهما قالوا ثالثا قال صلعم الاثنان فما فوقهما جماعة وانه صريح في اطلاق لفظ
الجمع عليهما لكونه مشتقا من الجماعة وبمعناها الجواب ان هذا اللفظ له محملان لغوي وهو ما
ذكرتم وشرعي وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها بهما فوجب حمله
على المحمل الشرعي لانه صلعم بعث لتعليم الشرع دون اللغة واعلم ان هذا الدليل وان تم
فليس في محل النزاع لما مر انه ليس النزاع في ج م ع انما النزاع في صيغ الجموع القايلون بالنفي
وهو انها لا تصلح للاثنين اصلا قالوا اولا قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة الجواب المعارضة
بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق انه اراد احدهما وهو ابن عباس بقوله الاخوان ليس
باخوة انه ليس باخوة حقيقة واراد الاخر وهو زيد بقوله الاخوان اخوة انه اخوة
مجازا جمعا بين الكلامين وهو ما ذهبنا اليه قالوا ثانيا لو صح للاثنين لجاز ان يقال جاءني
رجلان عالمون ورجال عالمان فيجعل عالمون في الاول ورجال في الثاني للاثنين الجواب
لا نسلم الملازمة لانهم كما ارادوا راعوا صورة اللفظ بان يكون كلاهما جمعا او مثنى وفيه
بعد فانه يقال جاءني زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد وعمر العالمون
قال مسئلة اذا خص العام كان مجازا في الباقي الحنابلة حقيقة الرازي ان كان غير منحصر ابو
الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط او صفة او استثناء القاضي ان خص بشرط او
استثناء عبد الجبار ان خص بشرط او صفة وقيل ان خص بدليل لفظي الامام حقيقة
في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لنا لو كان حقيقة لكان مشتركا لان الغرض انه حقيقة
في الاستغراق وايضا الخصوص بقرينة كساير المجاز اقول العام اذا خصص واريد به
الباقي فهو مجاز ام حقيقة الجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين
البصري حقيقة ان خصص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او
غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان خص بشرط

انما ارادوا الخ

خص

او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان
خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط
او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان خصص بدليل لفظي اتصل او
انفصل وقال الامام حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لنا انه لو كان حقيقة
في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف اما الملازمة فلانه ثبت للعموم
حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة في
معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان اللازم فلان الفرض وقع في مثله
وايضا لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه انما
يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها في العموم
وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وقد يقال ارادة الاستغراق باقية اذ المراد
بقول القايل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم بني تميم من قد علمت من صفتهم
انهم الطوال سواء عمهم الطول او خص بعضهم ولذلك يقول اما القصار منهم فلا
تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال
ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرا عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز وبه
يعرف الجواب عن الثاني قال الحنابلة التناول باق فكان حقيقة واجيب بانه كان
مع غيره قالوا يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز الرازي اذا
بقي غير منحصر فهو معنى العموم واجيب بانه كان للجميع ابو الحسين لو كان ما لا يستقل
يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون واكرموا بني تميم ان دخلوا لكان نحو مسلمون
لجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ونحو الف سنة الا خمسين عاما
مجازا واجيب بان الواو في نحو مسلمون كالف ضارب وواو مضروب والالف واللام
في المسلم وان كان كلمة حرفا او اسما فالمجموع الدال والاستثناء سياتي والقاضي مثله

الآن

الآن الصفة عنده كانها مستقلة وعبد الجبار كذلك الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص
المخصص باللفظية لو كانت القراين اللفظية يوجب تجوزا الى آخره وهو اضعف لا
مام العام كتكرار الاحاد وانما اختصر فاذا اخرج بعضها بقي الباقي حقيقة واجيب
بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا والمكرر نص اقول الحنابلة وهم
القايلون بانه حقيقة قالوا اولا كان اللفظ متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق
على ما كان لم يتغير انما طرا عدم تناول الغير الجواب كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله
وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له وقد يقال كونه لا يتناول لغيره او يتناوله
لا يغير صفة تناوله لما يتناوله قالوا ثانيا يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وهو
دليل الحقيقة الجواب انه انما يتبادر مع القرينة اذ دونها يسبق العموم وانه دليل المجاز
وقد يقال ارادة الباقي معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج
الرازي وهو القايل بانه حقيقة ان بقي غير منحصر قال معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا
على امر غير منحصر في عدد فاذا كان الباقي غير منحصر كان عاما الجواب منع كون معناه ذلك
بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشا
اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ ابو الحسين وهو القايل بانه حقيقة
ان خص بغير مستقل قال لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال
المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط لكان نحو مسلمون
للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما
مجازا واللوازم الثلثة باطلة اتفاقا بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات تقييد
بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه
ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم الجواب
ان ما ذكرتم من الصور ليس شيء منها عاما مقيدا فان الواو في مسلمون كالف ضارب

دوا ومضروب بجزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في المسلم وان كانت كلمة سواء
كان اسما وهو ما كان بمعنى الذي ام حرفا وهو ما سواه فالمجموع الدال وهو الجنس والتقييد
لان مسلم للجنس والالف واللام للتقييد والاستثناء كما سياتي انه اخراج بعد ارادة العموم
من اللفظ وشي مما ذكرنا لا يتحقق في العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازا كونه
من هذا مجازات القاضي ابو بكر قال مثل ما قال ابو الحسين وهو الزام ان يكون مسلمون
والمسلم والف سنة الا خمسين عاما مجازات الا ان الصفة عنده كانها مخصص مستقل
فلا يتناولها الدليل وتحقيقه ان تخصيصها ليست لفظية بدليل ان الصفة قد يشمل
افراد الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع القديم وقد لا يشمل الا ان ذلك يعلم من خارج
لا من الصفة والقاضي عبد الجبار قال مثل ما قالا الا ان الاستثناء عنده ليس تخصيص
لما سيعلم ان المستثنى منه باق على عمومه في الارادة والتخصيص انما هو في الاسناد
القايل بان المخصص بالدلايل اللفظية حقيقة قال لو كانت الدلايل اللفظية
يوجب تجوز لكان مسلمون والمسلم مجازا الى آخره وهذا ضعيف بالمرة لما مر ان
المتصل كالجزء من الكلام كما في صورة الالزام فصلح جامعا واما تعميمه في غير المتصل
مع ظهور الفرق فلا وجه له الامام قال العام كتكرير الاحاد المتعددة قال اهل العربية
معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا واذا
كان كذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا ابطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا
فكذا ههنا الجواب منع كونه كتكرير الافراد وانما يقول اهل العربية ذلك
لا لانه مثله في جميع احكامه بل لبيان الحكمة في وضعه بل العام ظاهر في الجميع فاذا اخرج
بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعا وهو معنى المجاز والمتكرر استعمل كل واحد في كل
واحد نصا فاذا اخرج بعض عن الارادة بقي الباقي نصا فيما تناوله ولم يتغير عن
وضعه اصلا قال مسألة العام بعد التخصيص بمبين حجة وقال البلخي ان خص بمتصل

وقال

وقال البصري ان كان العموم منبيا عنه كاقتلوا المشركين والا فليس بحجة كالسارق والسارقة
فانه لا ينبي عن النصاب والحرز عبد الجبار اذ كان غير مفتقر الى البيان كالمشركين بخلاف
اقيموا الصلوة فانه مفتقر قبل اخراج الحائض وقيل حجة في اقل الجمع وقال ابو ثور
ليس بحجة لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وايضا القطع بانه اذا قال
اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فترك عد عاصيا وايضا فان الاصل بقاؤه واستدل لو لم يكن
حجة لكان دلالته موقوفة على الاخر واللازم باطل لانه ان عكس فدور والا
فتحكم واجيب بان الدور انما يلزم بتوقف التقدم واما بتوقف المعية فلا قالوا
صار بمحل التعدد مجازه فيما بقي وفي كل منه قلنا لما بقي بما تقدم اقل الجمع هو المتحقق
وما بقي مشكوك قلنا لا شك مع ما تقدم اقول قد اختلف في العام المخصص هل هو
حجة فيما بقي ام لا اما المخصص بمجمل هو هذا العام مخصوص او لم يرد به كل ما تناوله فليس
بحجة بالاتفاق انما الكلام في المخصص بمبين مثل ان يقول اقتلوا المشركين ثم يظهر ان
الذمي غير مراد والمختار انه حجة فيما بقي وقال البلخي ان خص بمتصل فحجة وان خص بمنفصل
فلا وقال ابو عبد الله البصري ان كان لفظ العموم منبيا عنه قبل التخصيص فحجة والا
فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه ينبي عن الحربي انباءه عن الذمي بخلاف السارق والسارقة
فاقطعوا فانه لا ينبي عن كون المال نصاب السرقة وهو الربع ومخرجا من حرز فاذا
بطل العمل به في صورة انتفائها لم يعمل به في صورة وجودها وقال عبد الجبار ان
كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه
بين في مراده قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج
الحايض ولذلك بينه رسول الله صلعم بفعله فقال صلوا كما رايتموني اصلي وقيل
يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الروايتين وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا لنا
ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا ولنا

ايضا انا نقطع بانه اذا قال اكرم بني تميم واما فلانا منهم فلا تكرمه فترك اكرام سائر بني تميم
عد عاصيا فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب ولنا ايضا انه كان متناولا للباقي ولا
بقاؤه على ما كان عليه واستدل بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان افادته للباقي موقوفه
على افادته للآخر بالضرورة واللازم باطل لانه ان عكس حتى توقف افادته للآخر على افادته
له لزم الدور والا كان ترجيحا بلا مرجح وهو التحكم الجواب ان التوقف ينقسم الى توقف تقدم
كالمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى محذور
استلزامه تقدم الشي على نفسه وهو المراد بالدور اذا اطلق وحكم باستحالته والى توقف
معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك ابا لهذا وبالعكس وكتوقف قيام
كل من اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى وهذا لا يمتنع من الطرفين وليس دورا مطلقا
وان كان يعبر عنه بدور المعية ثم التوقف فيما ذكرتم من الطرفين وهو توقف معية
فلا يمتنع قالوا اولا حقيقته العموم ولم يرد وساير ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم يرد
الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شي منها والباقي احد
المجازات فلا يحمل عليه فيبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يبقى حجة في شي منها
الجواب انما كان ذلك اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها وما
ذكرناه من الادلة دلت على حمله على الباقي فيصار اليه قالوا ثانيا اقل الجمع هو المتحقق و
الباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه [redacted] وهذا حجة من قال بانه حجة في اقل الجمع
والجواب لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدلايل على وجوب الحمل على ما بقي
قال مسئلة جواب السايل غير المستقل دونه تابع للسوال في عمومه اتفاقا والعام على سبب
خاص بسوال مثل قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بير بضاعة خلق الله الما طهورا
لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او بغير سوال كما روي انه مر بشاة ميمونة
فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر معتبر عمومه على الاكثر ونقل عن الشافعي خلافه لنا

استدلال

استدلال الصحابة رضي الله عنهم بمثله كاية السرقة وهي في سرقة المجن او رداء صفوان
واية الظهار في سلمة بن صخر واية اللعان في هلال بن امية او غيره وايضا فان اللفظ عام
والتمسك به قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد اجيب انه اختص بالمنع
للقطع بدخوله على ان ابا حنيفة اخرج الامة المستفرشة من عموم الولد للفراش فلم يلحق
ولدها مع وروده في ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي
ولد على فراشه قالوا لو عم لم يكن في نقل السبب فايدة قلنا فايدته منع تخصيصه
ومعرفة الاسباب قالوا لو قال تغد عندي فقال والله لا تغديت لم يعم قلنا العرف
خاص قالوا لو عم لم يكن مطابقا قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لكان حكما باحد المجازات
بالتحكم لفوات الظهور بالنصوصية قلنا النص خارجي بقرينة اقول الجواب ان لم يكن
مستقلا بدون السوال كان في عمومه وخصوصه تابعا للسوال مثل ان يسال اهل
نتوضا بما البحر فيقول نعم ولا نزاع فيه وانما النزاع فيما بني عام مستقل على سبب
خاص سوا كان ذلك السبب سوالا ام لا مثال الاول قوله صلعم لما سئل عن بير بضاعة
خلق الما طهورا لا ينجسه شي الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والثاني كما روي انه مر
بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر ففي هاتين الصورتين العبرة لعموم اللفظ
فيحكم بطهورية كل ما وطهر كل اهاب او لخصوص السبب فيحكم بطهورية بير بضاعة
وطهر اهاب الشاة قال الاكثرون المعتبر عموم اللفظ ونقل عن الشافعي خلافه
وهو ان لا عبرة بعموم اللفظ انما المعتبر خصوص السبب لنا ان الصحابة عممت اكثر
العمومات مع ابتنائها على اسباب خاصة فمنها اية السرقة ونزلت في سرقة المجن
او رداء صفوان على الخلاف فيه ومنها اية الظهار ونزلت في سلمة بن صخر ومنها اية
اللعان ونزلت في هلال بن امية وكذلك غيره من العمومات لكل سبب خاص ولنا ايضا
ان اللفظ عام والعمل به وخصوص السبب لا يصلح معارضا اذ لا منافاة قطعا قالوا او لا

لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز في المثالين
الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعي ومتفق عليه
الجواب لا نسلم الملازمة فانه تختص من بين ما يتناوله العموم بالمنع عن اخراجه للقطع
بدخوله في الارادة ولا بعد ان يدل دليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر
في غيره فيمكن اخراج غيره دونه ويمكن ايضا منع بطلان اللازم فانه نقل عن ابي حنيفة رح
انه اخرج السبب بالاجتهاد لان قوله عم الولد للفراش وللعاهر الحجر عام في كل فراش شة
من امة او زوجة وانه ورد في ولد زمعة وهو ولد امة مستفرشة قال عبد الله
بن زمعة في جواب من يدعي انه ابن اخيه هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه
فقال الرسول ذلك فالسبب هو الامة المستفرشة ومع هذا فان ابا حنيفة يخرجها
عن العموم بالاجتهاد فلا يلحق ولدها بسيدها قالوا ثانيا لو عم العام في السبب وغيره
كان نسبته اليهما سواء واذ لا يختص السبب بحكم فلا يكون لذكر السبب فائدة فلم
يبالغوا في بيانه وتدوينه وحفظه متعبين انفسهم في ذلك ولم يقع الاختلاف
فيه عادة الجواب لا نم انتفاء الفائدة ح اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها
مطلقا بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد ونفس معرفة الاسباب اذ ليس كلها ما
يراد العمل بها قالوا ثالثا الاتفاق على انه لو قال تغد عندي فقال والله لا تغديت
لم يعم قوله لا تغديت كل تغد وتنزل على التغدي عنده حتى لو تغدى لا عنده لم يحنث
الجواب بخرج ذلك عن عموم دليلنا لعرف خاص فيه والتخلف لمانع لا يقدح في الدليل ولا
يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع قالوا رابعا لو عم السبب المسؤول عنه وغيره ولم يكن الجواب
مطابقا للسؤال وانه مما يجب نفي مثله من الشارع والجواب منع الملازمة بل قد جاء
بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسأل عنه وذكر الزيادة لا يخرجه عن المطابقة
قالوا خامسا لو كان عاما لكان حكما باحد المجازات بالتحكم واللازم منتف بيان

الملازمة

الملازمة ان ظهوره في العموم قد فات بنصوصيته في صورة السبب حيث تناولها الخصوص اظهر
بعد ان لم يكن فصار مصروفا عما وضع له الى غير ما وضع له والسبب خاصة مع سائر
الخصوصيات ومع بعضها دونها مجازات له وكان الحمل على السبب مع سائر الخصوصيات
على التعيين تحكما الجواب انه باق على ظاهره لم يفت ظهوره بالنصوصية في السبب لانه
لم يدل على السبب بل ذلك خارج من مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة هو وروده فيه
فعلم انه لم يخرج عن العموم لا انه اريد من اللفظ بخصوصه قال المشترك يصح
اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة وكذلك من لو لا الحقيقة والمجاز وعن القاضي
والمعتزلة يصح حقيقة ان صح الجمع وعن الشافعي ظاهر فيهما عند تجرد القرائن كالعام
ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد لا انه لغة وقيل لا يصح ان يراد وقيل ان يراد وقيل يجوز
في النفي لا الاثبات والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليه لنا في المشترك انه يسبق
احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا النافي للصحة لو كان للمجموع حقيقة لكان مريدا
احدهما خاصة غير مريد وهو مح واجيب بان المراد المدلولان معا لا بقاء لكل مفرد
واما الحقيقة والمجاز فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا وهو معنى المجاز
النافي للصحة لو صح لهما لكان مريدا ما وضعت له اولا غير مريد وهو مح واجيب
بانه مريد ما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي الشافعي الم تر ان الله يسجد له من في
السموات وان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمة ومن الملائكة
استغفار واجيب بان السجود الخضوع والصلوة الاعتناء باظهار الشرف او بتقدير
خبر او فعل حذف لدلالة ما يقارنه او بانه مجاز بما تقدم الاول اللفظ المشترك يصح
اطلاقه على كل واحد من معنييه معا كما يصح اطلاقه على واحد منهما بدلا عن الاخر
بان يراد به في اطلاق واحد هذا وهذا وذلك غير ارادة مجموع المعنيين مثاله ان
تطلق القرء وتريد به طهرا وحيضا فاذا اطلق عليهما كان مجازا لا حقيقة وكذلك

استعمال العام في هذا السبب الخاص مع سائر الخصوصيات مجاز ومع بعضها ... فاذا حمل العام على هذا السبب مع ارادة جميع سائر الخصوصيات ... بحكم ... على السبب وبعض سائر ... على السبب خاصة

اللفظ اذا اطلق علي معنيبه المجازي والحقيقي مثاله ان تطلق الاسد وتريد به السبع والرجل
والشجاع ونقل عن القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاقه اي المشترك حقيقة ان صح الجمع
بينهما بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد ونقل عن الشافعي رح انه ظاهر فيهما دون
احدهما فيحمل عند التجرد عن القراين عليهما والا يحمل علي احدهما خاصة الا بقرينة وهو عام
فيهما والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وقال ابو الحسين
والغزالي يصح ان يراد ولا مانع من القصد كما زعم قوم ان الدليل القاطع قايم علي امتناعه
لكنه ليس من اللغة فان اللغة منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمتنع عنه غيره من عقل
وقيل بل لا يصح ان يراد كما ذكرنا وفصل قوم فقالوا يجوز في النفي ولا يجوز في الاثبات
ثم اختلفوا في جمعه باعتبار معنييه نحو عيون وتريد به باصرة وذهبا وجارية فالا
كثر علي انه مبني علي الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل بل يجوز وان لم يجز في المفرد
فههنا مقامان المقام الاول ان المشترك لمعنييه مجاز ولنا فيه انه يسبق منه الي الفهم انه
عند اطلاقه احد المعنيين علي البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في احدهما دون
الجمع الثاني للصحة قال لو صح اللفظ لهما معا لكان حقيقة والا كان مستعملا في غير ما وضع
له وهو خلاف المفروض ولو كان حقيقة لهما لكان مريدا احدهما منفردا خاصة غير مريد له اي مجتمعا
خاصة وانه مح بيان الملازمة ان له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا
والمفروض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه
مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من حيث ارادهما بلا
الاكتفاء بكل واحد منهما وارادتهما منفردين ومن حيث اراد المجموع معا عدم الاكتفاء
باحدهما وارادتهما مجتمعين وهو ما ذكرنا من اللازم الجواب انه مناقشة لفظية اذ
المراد نفس المدلولين معا لا ابقاؤه لكل واحد منفردا وحاصله دعوى ان مفهوميه حال
منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيكون النزاع اي حاصل الاستدلال عايدا الي

تسمية

تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الي ابطال ذلك وذلك قليل الجدوي والتحقيق فيه
ان الانفراد وعدمه قيد للاستعمال لا للمستعمل فيه فيتواردان علي الاستعمال والمعني المستعمل
فيه بحاله والوضع لكل من المعنيين مع قطع النظر عن الانفراد عن الاخر وعن الاجتماع معه ثم
يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه والواضع وضع اللفظ
للمعني المستعمل فيه في الحالين فظهر صحته وانه حقيقة يظهر بالتامل المقام الثاني في ان اللفظ
المستعمل في الحقيقة والمجاز مجاز فيهما ولنا فيه ان استعماله لهما استعمال له في غير ما وضع
له اولا لان ذلك لم يكن المعني المجازي داخلا فيه وهو داخل الان فكان مجازا اذ لا معني
للمجاز الا ذلك الثاني للصحة قال لو صح اللفظ لهما لكان مريدا لما وضع له لمكان المعني الحقيقي
غير مريد لما وضع له لمكان المعني المجازي ولدليلكم وذلك في استعمال واحد محال الجواب
لا نسلم الملازمة فانه لم يرد ما وضع له بالوضع الاول بل هو داخل في المراد حيث اراد المجموع
مما وضع له اولا ومما لم يوضع له اولا بل يوضع ثان مجازي لهذا المعني الثالث اعني المجموع
وقد هجر الحقيقة والمجاز الاول وخرجا عن الارادة بخصوصهما ودخلا في تحت مراد ثالث
احتج الشافعي رض علي كونه حقيقة ظاهرة في الجميع بقوله تع الم تر ان الله يسجد له
من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجبهة علي الارض ومن غيرهم امر يخالف لذلك
قطعا وبقوله تعالي ان الله وملايكته يصلون علي النبي والصلوة من الله مغفرة ومن
الملايكة استغفار وهما مختلفان الجواب اولا ان معني السجود في الكل واحد وهو غاية
الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا فيكون متواطيا
لا مشتركا وثانيا بانه بتقدير خبر او فعل حذف لدلالة ما يقارنه عليه اي يقدر في
الاية الاولي فعل كانه قال ويسجد له كثير من الناس وفي الثانية خبر كانه قال ان الله يصلي
وانما جاز ذلك لان يسجد له من في السموات وملايكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف

فكان دليلاً عليه مثل نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا
راضون وعلى هذا فقد يكون كرر اللفظ مرادا به كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور
وذلك جايز اتفاقا وثانيا بانه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل يقول انه مجاز
وان كان خلاف الاصل بما ذكرناه من الدليل قال مسلة نفي المساواة مثل لا يستوي يقتضي
العموم كغيره ابو حنيفة رح لا يقتضيه لنا نفي على نكرة كغيره قالوا المساواة مطلقا اعم من
المساواة بوجه خاص والاعم لا يشعر بالاخص واجيب بان ذلك في الاثبات والا لم
يعم نفي ابدا قالوا لو عم لم يصدق اذ لا بد من مساواة ولو في نفي ما سواه
عنها قلنا انما ينفي مساواة يصح انتفاوها قالوا المساواة في الاثبات للعموم والا لم
يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب قلنا
المساواة في الاثبات للخصوص والا لم يصدق ابدا اذ ما من شيين الا وبينهما نفي
مساواة ولو في تعينهما ونقيض الجزئي الموجب كلي سالب والتحقيق ان العموم من
النفي اقول نفي المساواة نحو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة
هم الفائزون هل يقتضي العموم اي يدل على عدم جميع وجوه المساواة فلا يقتل مسلم
بكافر ولو ذميا المختار انه يقتضي العموم وكذلك غير المساواة من الافعال فلا اكل عام
في وجوه الاكل ولا اضرب عام في وجوه الضرب وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا
يقتضيه فمن ثم جوز قتل المسلم بالذمي لنا انه نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة
باتفاق النحاة ولذلك توصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من
النكرات وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء لهم وجوه قالوا
اولا المساواة مطلقا اي في الجملة اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه
فلا تدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه
الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف

النفي

النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا ذلك لجاز مثله في كل نفي فلا يعم نفي ابدا اذ
يقال في لا رجل الرجل اعم من الرجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل
قالوا ثانيا لو كان عاما لما صدق لانه لا بد بين كل امرين من مساواة من وجه واقله المساواة
في سلب ما عداهما عنهما الجواب اذا قيل لا مساواة فانما يراد به نفي مساواة يصح انتفاؤ
وها وان كان ظاهرا في العموم وهو من قبيل ما تخصصه العقل نحو الله خالق كل شيء
اي خالق كل شيء يخلق قالوا ثالثا المساواة اذا وقعت في الاثبات فقيل يستوي هذا وذلك
لافاد العموم والا لم يستقم اخبار بمساواة بين شيين لان المساواة بوجه ما لا يختص بهما
بل كل شيين كذلك لما تقدم واذا لم يختص وكان عمومه لكل شيين معلوم لم يكن كلاما مفيدا فايدة
جديدة وكان كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا واذا ثبت ذلك فقولنا يستوي معناه
ان كل وجه استواء ثابت وهو كلي موجب وقولنا لا يستوي نقيضه للتكاذب بينهما عرفا و
نقيض الكلي الموجب جزئي سالب فيكون معنى قولنا لا يستوي بعض وجوه الاستواء ليس بثابت
وهو المطلوب الجواب المعارضة بالمثل بان يقال المساواة في الاثبات ليس للعموم بل للخصوص
وهو بعض المساواة والا لم يصدق اثبات مساواة لشيين ابدا اذ ما من شيين الا
وبينهما نفي مساواة ولو في تعينهما فيكون قولنا يستوي موجبا جزئيا بمثابة بعض
وجوه المساواة ثابت ونقيضه سالب كلي فقولنا لا يستوي بمثابة لا شيء من وجوه
المساواة بثابت وهو المطلوب ويمكن المعارضة بوجه آخر اخصر من هذا وهو انه لو كان
نفي المساواة للخصوص لما صح الاخبار به لعدم اختصاصه كما مر تقريره وبالجملة فيعتبر علم
الصدق وعدم الافادة في طرف الاثبات والنفي في اثبات الاستواء فينشأ اربع شبه متعارضة والتحقيق
فيه ان المساواة لا دلالة له على العموم وانما يفيد حملها القرينة ولولاها لم يفد حملها
كما ذكرناه والعموم انما ينشأ من النفي الداخل على النكرة وانما يصدق نفيها القرينة ولولاها
لما صدقت كما مر قال مسلة المقتضي وهو ما احتمل احد تقديرات لاستقامة الكلام ثم التقييد

صح

الرفع

لاعموم له في الجميع اما اذا تعيّن احدها بدليل كان كظهوره ويمثل بقوله رفع عن امتي الخطاء
والنسيان لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء قالوا اقرب مجاز اليها باعتبار رفع المنسوب
اليهما عموم احكامهما اجيب بان باب غير الاضمار في المجاز اكثر فكان اولي فيتعارضان ويسلم
الدليل قالوا العرف في مثل ليس للبلد سلطان نفي الصفات قلنا قياس في العرف قالوا يتعين
الجميع لبطلان التحكم ان عيّن ولزوم الاجمال ان ابهم قلنا ويلزم من التعميم زيادة الاضمار
وتكثير مخالفة الدليل فكان الاجمال اقرب اقول المقتضي بصيغة الفاعل ما لا يستقيم الكلام
الا بتقدير وذلك التقدير هو المقتضَى بصيغة المفعول فالمقتضي اذا كان ثم تقديرات
متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه فلا يقدر الجميع بل يتعين واحد
بدليل فان لم يوجد دليل معيّن لاحدها كان مجملا بينها واما المقتضي اذا تعين بدليل فهو
كظهوره اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعني فان كان ظاهره عاما فهو عام
والا فلا فقد اختار انه لا عموم له وهذه المسئلة ايضا مما اختلف فيه وقد ذكر في مثله مثاله قوله
صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولا يستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الامة وثم تقديرات
متعددة بحسب كل حكم دنيوي كالعقوبة والضمان وغيرها واخروي كالحساب
والعقاب وغيرهما لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء واللازم باطل اما الملازمة فلان
الحاجة تندفع بالبعض دون الاخر وكان الاخر مستغني عنه واما انتفاء اللازم فلان الاضمار
لما كان للضرورة وجب ان يقدر بقدرها قالوا اولا اقرب مجاز الي الخطاء والنسيان باعتبار
الرفع المنسوب اليها المقتضي ارتفاع ذاتهما انما هو عموم احكامهما فان نفي جميع الاحكام يجعلها
كالعدم فكان الذات قد ارتفعت بخلاف نفي البعض فوجب الحمل عليه للاتفاق علي انه
اذا تعذرت الحقيقة وتعدد المجاز حمل علي الاقرب وذلك معني اضمار الجميع الجواب ان باب
غير الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار فوجب المصير اليه وعدم اضمار شيء من المقدرات
فيقع التعارض بين دليلكم المثبت للجميع ودليلنا النافي للجميع ويبقي دليلنا المثبت للبعض

سالما

سالما فيجب العمل به قوله باعتبار الرفع اشارة الي ان المجازات ربما تساوت نسبتها الي
المعني الحقيقي باعتبار ذاته فلا يكون بعضها اقرب ويصير بعضها اقرب في موضع مخصوص
باعتبار امر مما ينسب اليه او غيره وههنا صار المجاز اقرب باعتبار ما نسب اليها وان لم
يكن اقرب باعتبار مفهوم الخطاء والنسيان ويكفينا في الترجيح هذا القدر ولا يجب القرب
بالنظر الي ذاته قالوا ثانيا اذا قيل ليس للبلد سلطان فهم نفي جميع الصفات المعتبرة فيه
من العدل والسياسة ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك ههنا الجواب انه قياس في العرف
فلا يصح اذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا جامع في مثله قالوا ثالثا ليس بعض المقدرات
اولي بالاضمار من البعض فيجب تقدير الكل ولا لعدد البعض اما معينا ويلزم التحكم او مبهما
ويلزم الاجمال وكلاهما محذور الجواب المقدر بعض غير معين والتعيين الي الشارع والا
جمال وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه لانه واحد واما التعميم ففيه زيادة الاضمار
علي الواحد وفيه اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الدليل فكان الاجمال اقرب من
التعميم لقلة مخالفة الاصل معه قال مسئلة مثل لا اكل وان اكلت عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه
وقال ابو حنيفة لا يقبل تخصيصا لنا ان لا اكل لنفي حقيقة الاكل بالنسبة الي كل ماكول وهو
معني العموم فيجب قبوله للتخصيص قالوا لو كان عاما لعم في الزمان والمكان واجيب بالتزامه
وبالفرق بان لا اكلت لا يعقل الا بماكول بخلاف ما ذكر قالوا ان اكلت ولا اكل مطلق فلا يصح تفسيره
بمخصص لانه غيره قلنا المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلي في الخارج والا لم يحنث
بالمقيد اقول الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي مثل لا اكل او ما في معناه مثل ان اكلت
فانت طالق اذ ينتفي الطلاق بان لا ياكل واقتصر عليه غير متعرض للمفعول فهو عام في مفعولاته
فيقبل تخصيصه حتي لو قال اردت به ماكولا خاصا قبل منه وقال ابو حنيفة رح انه لا يقبل
تخصيصا فلو خصصه بماكول لم يقبل منه لنا ان لا اكل لنفي حقيقة الاكل وانما يتحقق بنفيه
بالنسبة الي كل ماكول ولذلك يحنث بايها اكل اتفاقا وذلك هو معني العموم فوجب قبوله

فهم العرف نفي جميع الخ
من القدرة

للتخصيص كالمصرح به قالوا اولا لو كان عاما في مفعول لانه كان عاما في سائر المتعلقات
كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيهما واللازم منتف اتفاقا الجواب اما اولا فبالالتزام
لان نفي حقيقة الاكل يكون بنفيه في كل زمان وفي كل مكان واما ثانيا فبمنع الملازمة لان
اكلت لا يعقل معناه الا متعلقا بماكول ولذلك قيل المتعدي ما لا يعقل الا بمتعلقه
وظرف الزمان والمكان ليسا كذلك لجواز ان لا يخطرا بالبال اصلا وان كان لا ينفك عنهما
في الواقع فاذن المفعول به كالمذكور وهو كقولك لا اكلت شيئا ولا نزاع في انه لو ذكر
لكان عاما وقابلا للتخصيص وحاصل الجواب ان المفعول به مقدر لوجوب تعقله
فكان كالمذكور يلحظ عند الذكر فربما يراد به بعض دون بعض وغيره كالمجرور
لا يلحظ عند الذكر وانما يلزم من نفي الحقيقة فثبت ما يلزمه غير مجري بارادة ويعلم
مما ذكرنا ان ماخذ النزاع ان المفعول به محذوف كسائر المتعلقات او مقدر لانه
ضروري للفعل المتعدي دون غيره ولا انهما آتيان في فصيح الكلام انما الكلام في
الظهور وبهذا ظهر ان دليل المص ليس في محل النزاع وان التزامه في الزمان والمكان
خلاف الاتفاق قالوا ثانيا لا اكل وان اكلت يدل لان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص
لتنافيهما اذ لا شيء من المطلق بمشخص وبالعكس فان الاطلاق عدم القيد والتشخص
وجود القيد وبينهما من المنافاة ما لا يخفى الجواب انا لا نريد ان لا اكل مطلق بل مقيد مطابق
للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج فان كلاما في الخارج مشخص ولا يوجد الكلي
المبهم الا في الذهن ولو كان لا اكل للمطلق لا للمقيد المطابق لم يحنث بالمقيد وهو خلاف
الاجماع وقد نبهت لتحقيق مثله مرة فلا نعيده واعلم ان ابا حنيفة رح يجعل لا آكل اكلا
مما يقبل تخصيصه واستبعده الاصحاب لاتحاد مفهوم لا اكل لا تختلفان الا بالتاكيد
تقوية مدلول الاول من غير زيادة وربما يفرق بان اكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد به عدم
التعيين لما هو معين مخصوص في نفسه نحو ايت رجلا وهو معين عند المتكلم لكن لا يتعرض له

في تعبيره

في تعبيره فاذا فسر بذلك وخص بالكل الغب كان تعيينا لاحد محتمليه فيقبل بخلاف لا اكل
فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله واستدق الامام فخر الدين هذا النظر قال
مسئله الفعل المثبت لا يكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل
ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين الا على راي وكان يجمع بين الصلاتين في السفر
لا يعم وقتيهما واما تكرار الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف
واما دخول امته فبدليل خارجي من قول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة
كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم او بقوله لقد كان لكم او بالقياس قالوا قد عم نحو سهى
فسجد واما انا فافيض الماء وغيره قلنا بما ذكرناه لا بالصيغة اقول الفعل المثبت لا عموم له
وله صور احديها انه لا يعم اقسامه وجهاته فاذا قال الراوي انه صلى داخل الكعبة لم يعم
صلوة النفل والفرض فالتعيين لا بد له بدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلوة
بعد الشفقين اعني الاحمر والابيض الا ان يجعل المشترك عاما في مفهوميه واذا قال كان يجمع
بين الصلوتين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الاولى والتاخير
في وقت الثانية ثانيتها عمومه في الازمان ولا يدل عليه وربما توهم ذلك من قوله كان يفعل
فانه يفهم منه التكرار كما اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه في شيء لانه لم يفهم من
الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي وهو كان حتى لو قال جمع زال التوهم وثالثها عمومه
للامة ولا يدل عليه ايضا الا بدليل خارجي اما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله صلعم صلوا
كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واما دليل هو قرينة كوقوعه بعد اجمال او اطلاق
او عموم فيفهم انه بيان له فيتبعه في العموم وعدمه كما تقدم واما دليل في الافعال عموما
نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما دليل هو قياس للامة عليه بجامع بعلم
عليته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت ان الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه
قالوا قد عم نحو سها فسجد وفعلت انا ورسول الله فاغتسلنا واما انا فافيض الماء وغيره

اي الصحابي فعله عليه السلام او النبي عليه السلام
عم فعله والاول اوضح

ح ١٣

بما حكي من فعله في جميع الخلق وشاع ولم ينكره احد الجواب ان التعميم انما كان باحد ما ذكرنا لا
بصيغة الفعل فيه وقع النزاع قال مسلة نحو قول الصحابي نهي عن بيع الغرر وقضي با
لشفعة للجار يعم الغرر والجار لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فوجب الاتباع قالوا
يحتمل ان كان خاصا او سمع صيغة خاصة فتوهم ولا احتجاج للمحكي قلنا خلاف الظاهر
اقول اذا حكي الصحابي حالا بلفظ ظاهر العموم كان يقول نهي عن بيع الغرر وقضي بالشفعة
للجار فانه يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال فيحمل على العموم خلافا للاكثرين لنا
انه عدل وعارف باللغة وبالمعني فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه
وانه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا قالوا يحتمل انه
نهي او صلعم عن غرر خاص وقضي بشفعة خاصة وظن العموم باجتهاده او سمع صيغة
خاصة فتوهم انها للعموم فروي العموم لذلك ولا احتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم في
الحكاية لا المحكي الجواب هذا الاحتمال وان كان متوجها فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه
وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضرورته فيودي الي ترك كل ظاهر قال مسلة
اذا علق حكما علي علة عم بالقياس شرعا لا بالصيغة وقال القاضي لا يعم وقيل بالصيغة كما
لو قال حرمت المسكر لكونه مسكرا لنا ظاهر في استقلال العلة فوجب الاتباع ولو كان بالصيغة
لكان قول القايل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قايل به القاضي
يحتمل الجزئية قلنا لا يترك الظاهر بالاحتمال الاخر حرمت الخمر لاسكارها مثل حرمت المسكر
لاسكاره واجيب بالمنع اقول اذا علق الشارع حكما علي علة هل يعم حتي يوجد الحكم في جميع
صور وجود العلة وان عم فهل عمومه بالشرع قياسا او باللغة صيغة الظاهر عمومه
دلالة بالشرع قياسا وقال القاضي ابو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة مثاله قوله صلعم في قتلي
احد زملوهم بكلومهم ودمايهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما فانه يعم
كل شهيد وكالو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فانه يعم كل مسكر لنا اما عمومه شرعا بالقياس

حرمت المسكر لاسكاره مثل حرمت الخمر لاسكارها

فلانه

فلانه ثبت التعبد بالقياس وما ذكرناه ظاهر في استقلال العلة بالعلية فوجب اتباعها واثبات
الحكم حيث تثبت وهو المراد واما عدم عمومه صيغة فلان العموم لو كان بالصيغة لكان قول القايل
اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق جميع السودان من عبيده لانه بمثابة اعتقت كل اسود
واللازم باطل اذ لا قايل به احتج القاضي بانه يحتمل ان يكون جزء العلة والجزء الاخر خصوصية المحل
حتي يكون العلة شهادة قتلي احد واسكار الخمر فلا يعم الجواب ان هذا مجرد احتمال فلا يترك به
الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كساير العلل المنصوصة احتج الاخر وهو القايل بانه
يعم صيغة بانه لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لاسكاره او قولنا حرمت المسكر لاسكاره عرفا
والمفهوم منهما واحد والثاني يعم كل مسكر فيجب ان يعم الاول ايضا الجواب منع عدم الفرق
لان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وان اراد انه لا فرق في الحكم لم ينفعه لان
ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة قال مسلة الخلاف في ان المفهوم له عموم لا يتحقق لان
مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوي المنطوق به لا يختلفون فيه ومن نفي العموم كالغزالي
اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق به ولا يختلفون فيه ايضا اقول الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا
في ان له عموما ام لا فقال الاكثر له عموم ونفاه الغزالي واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه
ان فرض النزاع في ان مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوي المنطوق
من الصور اولا فالحق الاثبات وهو مراد الاكثر والغزالي لا يخالفهم فيه وان فرض في ان ثبوت
الحكم فيها بالمنطوق اولا فالحق النفي وهو مراد الغزالي وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث ههنا
يمكن فرضه محلا للنزاع والحاصل انه نزاع لفظي يعود الي تفسير العام بانه ما يستغرق في محل النطق
او ما يستغرق في الجملة واعلم ان النزاع في ان العموم ملحوظ فيقبل القصد الي البعض منه اولا بل
حصل بالالتزام تبعا لثبوت ملزومه فلا يقبله وهو مراد الغزالي بقوله لانه لا يتناوله لفظا
وقد سبق الاشارة الي مثله في مسلة لا اكل قال مسلة قالت الحنيفة مثل قوله صلعم لا يقتل
مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم والا لما ليل وهو الصحيح لنا لو لم

المفهوم

يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول للقرينة قالوا لو كان كذلك لكان
بكافر الاول للحربي فقط فيفسد المعنى ولكان وبعولتهن للرجعية والبائن لان ضمير
المطلقات قلنا خص الثاني بالدليل قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمروا
كذلك اي يوم الجمعة واجيب بالتزامه بالفرق بان ضرب عمرو في غير الجمعة لا يمتنع
اقول كلام المصنف ان الحنفية قالوا في مثل قوله صلى الله عليه وسلم الا لا يقتل مسلم
بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم ولا تخصص بالحربي اختصاص
كافر الاول به لانه هو الذي لا يقتل به المسلم عنده فيكون مقتضاه ان لا يقتل الذمي
والحربي الا بدليل منفصل يخصه بالحربي وهو الصحيح عند المص لنا انه اما ان لا يقدر
شيء او يقدر فان لم يقدر شيء لامتنع قتل ذي العهد مطلقا حتى بالمسلم وانه باطل اتفاقا
وان قدر وجب تقدير الذي سبق ذكره وهو الكافر نفسه او ضميره لقيام القرينة وهو
سبقه دون غيره اذ لا قرينة اصلا واذا قدر كان عاما صيغة بالاتفاق قالوا او لا لو كان
كذلك اي بكافر عاما لكان بكافر الاول للحربي لانه هو الذي لا يقتل به المسلم عندكم
فيلزم فساد المعنى اذ يصير معناه لا يقتل مسلم بكافر حربي ويقتل بالذمي ولا ذو عهد
في عهده بكافر الحربي ولا بذمي وفساده ظاهر لان ذلك لا يصح مقصود الشارع لما
فيه من حط رتبة المسلم عن الذمي فوجب تخصيص الثاني وحمل الكلام عليه دفعا
لهذا الفساد وايضا فيلزم ان يكون بعولتهن في قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
الضمير فيه للرجعية والبائن جميعا لانه ضمير المطلقات في قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله
واليوم الاخر وهو عام للبائن والرجعية ولذلك اوجب به العدة عليهن واللازم
باطل لان البائن ليس بعلها احق بردها اجماعا الجواب ان الثاني فيهما عام وقد خص بدليل
منفصل فلا يلزم في كافر الثاني ان يراد به الا عم من الذمي والحربي ليفسد له المعنى وانما يكون

كذلك

كذلك لو بقي على عمومه ولا في وبعولتهن ان يرجع الى البائن والرجعية فيثبت حكمه فيهما
وانما يكون كذلك لو بقي على عمومه قالوا ثانيا لو كان ذلك حقا لكان قولك ضربت زيدا
يوم الجمعة وعمروا معناه وضربت عمروا يوم الجمعة اذ الغرض ان تخصيص الاول بقيد
موجب لتخصيص الثاني به وانه غير لازم اتفاقا الجواب انه ملتزم ظهوره فيه
وان كان يحتمل غيره وايضا الفرق بانه انما قدر ثم بكافر للضرورة فانه لو لم يقدر لا
متنع قتل ذي العهد مطلقا ولا ضرورة ههنا فان ضرب عمرو مطلقا سواء في يوم
الجمعة او في غيره لا مانع عنه قال مسئلة مثل يا ايها المزمل يا ايها المدثر لئن اشركت
ليس بعام للامة الا بدليل من قياس او غيره وقال ابو حنيفة رح واحمد رح عام الا بدليل
لنا القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة وايضا يجب ان يكون خروج غيره تخصيصا
قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة انه
امر لمناصرة لاتباعه معه وكذلك يقال فتح الملك او كسر والمراد مع اتباعه قلنا
ممنوع او فهم لان المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا قالوا اذا طلقتم يدل
عليه قلنا ذكر النبي اولا للتشريف ثم خوطب الجميع قالوا فلما قضى ولو كان خاصا
لم يتعد قلنا نقطع بان الالحاق للقياس قالوا فمثل خالصة لك ونافلة لك لا يفيد
قلنا يفيد قطع الالحاق اقول الخطاب الخاص بالرسول صلعم مثل قوله تع يا ايها المزمل
يا ايها المدثر لئن اشركت ليس بعام للامة وان عم فبدليل خارجي قياس لهم عليه او
نص او اجماع يوجب التشريك اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة وقال ابو حنيفة واحمد
هو عام للامة ظاهرا فيحمل عليه الا بدليل خارجي يصرفه عنه ويوجب تخصيصه به
لنا ان مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ولنا ايضا لو كان
يتناول الامة لكان اخراج غير المذكور والنص على ان المراد هو المذكور دون غيره
تخصيصا للعموم ولا قايل به وقد يقال على الاول انه يتناوله في مثله عرفا وعلى الثاني

لانه بطلان اللازم فان التخصيص يقع في العام عرفا كحرمت عليكم امهاتكم قالوا اولا
من له منصب الاقتدا به بمعني انه يقتدي به طايفة كالامير لجنده واتباعه اذا قيل
له اركب لمناجزة العدو او اذهب لفتح البلدة الفلانية او نحوهما فهم منه انه
الامر له ولاتباعه معه ولذلك يقال انه كسر العدو وفتح المدينة والمراد هو واتباعه
لانهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده والجواب ان فهم ذلك من الخطاب له ممنوع
وان سلم فانما يفهم بدليل وهو ان المقصود وهو المناجزة او الفتح موقوف علي مشاركة
اتباعه له بخلاف هذه الصور فان قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف علي مشاركة الامة
له قالوا ثانيا قال تعالي يا ايها النبي اذا طلقتم النسا فطلقوهن لعدتهن فافرده بالخطا
وامر بصيغة الجمع والعموم فدل علي ان مثله عام خطابا له وللامة الجواب ان ذكر النبي صلعم
بالندا اولا فيما ذكرتم من المثال للتشريف والخطاب بالامر للجميع لا ان الندا للجميع ولا يمتنع
ان يقال يا فلان افعل انت واتباعك كذا انما النزاع فيما يقال افعل انت كذا ولا يتعرض
للاتباع قالوا ثالثا قال تع فلما قضي زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون علي المومنين حرج
اخبر انه انما اباحه له ليكون شاملا للامة ولو كان خطابه خاصا به لا يتعدي حكمه الي الامة
لما حصل الغرض الجواب منع الملازمة لجواز ان يتعدي حكمه اليهم بالقياس والامر كذلك
فانا نقطع ان لا الحاق للقياس واباحة زينب له خاصة ولا يدل علي الاباحة للغير قالوا
رابعا لو كان خطابه لا يعم الامة لكان مثل قوله تع خالصة لك ونافلة لك غير مفيد
لدلالته علي اختصاص الخطاب به وهو مستفاد من نفس الخطاب واللازم باطل لا
متناع اللغو في كلامه الجواب منع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل علي العموم
فلا يدل علي عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم وفائدته انه
لا يلحق الامة به للقياس كما كان يلحق به لو لم يرد خالصة لك ونافلة لك عليه قال مسلة
خطابه لواحد ليس بعام خلافا للحنابلة لنا ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص ومن

عدم

عدم فائدة حكمي علي الواحد قالوا وما ارسلناك الا كافة للناس بعثت الي الاسود والاحمر
يدل عليه واجيب بان المعني تعريف كل ما تختص به ولا يلزم اشتراك الجميع قالوا حكمي علي
الواحد حكمي علي الجماعة ياب ذلك قلنا محمول علي انه علي الجماعة بالقياس او بهذا الدليل
لا ان خطاب الواحد للجميع قالوا نقطع بان الصحابة حكمت علي الامة بذلك كحكمهم
بحكم ماعز في الزنا وغيره قلنا ان كانوا حكموا للتساوي في المعني فهو القياس والا فخلاف
الاجماع قالوا لو كان خاصا لكان تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيصه خزيمة
بقبول شهادته وحده زيادة من غير فايدة قلنا فايدته قطع الالحاق كما تقدم اقول
خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم جميع الامة بصيغته فلا يتناول الباقين خلافا
للحنابلة ولعلهم لا يدعون تناوله بصيغته بل بالقياس او بقوله حكمي علي الواحد حكمي
علي الجماعة لنا ما تقدم من القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره ومن لزوم كون
اخراج الغير تخصيصا وانه يلزم عدم فائدة قوله صلعم حكمي علي الواحد حكمي علي الجماعة
لفهم ما يتضمنه من الخطاب نفسه بصيغته قالوا اولا النصوص تدل علي تعميم
احكامه مثل قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلعم بعثت الي الناس كافة
وقوله بعثت الي الاسود والاحمر اي العرب والعجم الجواب منع دلالتها علي تعميم مثل ذلك
وانما تدل لو دلت علي عموم كل حكم لكل مكلف وفساده ظاهر بل معني التعميم انه صلعم بعث
ليعرف كل احد من الناس من مقيم ومسافر وحر وعبد وطاهر وحايض ما يختص به
من الاحكام لا ان الكل للكل قالوا ثانيا قوله صلعم حكمي علي الواحد حكمي علي الجماعة ياب ما ذكرتم
من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه الجواب منع كونه يابا لانه محمول علي انه
يعم بالقياس او بهذا الدليل لا ان خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع
قالوا ثالثا نحن نعلم قطعا ان الصحابة كانوا يحكمون علي الجماعة في الحوادث بما حكم به
النبي صلعم علي الواحد كحكمهم برجم كل زان لرجمه ماعزا وضرب الجزية علي كل مجوسي لضربه

ايا ها علي مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا الجواب انه كان حكمهم بذلك
بعد علمهم بتساوي الامة في المعني المعلل به ذلك الحكم كالزنا والرجم والمجوسية للجزية فهو
معني القياس والالحاق به مما لا نزاع فيه وان كان بدون ذلك فهو خلاف الاجماع فلا
يجوز دعوي الاجماع عليه قالوا رابعا لو كان الخطاب لواحد خاصا به لكان قوله صلعم
لابي بردة في الكفارة حين اجازه في اكل التمر الذي امره باطعامها تجزيك ولا تجزي
احدا بعدك وتخصيصه صلعم خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه صلعم
عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير وغير ذلك زيادة من غير فائدة الجواب منع عدم
الفائدة بل فائدته نفي احتمال الشركة قطعا للالحاق بالقياس كما تقدم قال مسالة
جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء
ظاهرا خلافا للحنابلة لنا ان المسلمين والمسلمات ولو كان داخلا لما حسن فان قيل
بجيئه للتنصيصية ففائدة التاسيس اولي وايضا قالت ام سلمة يا رسول الله ان
النساء قلن ما نري الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات
لم يصح تقرير النفي وايضا فاجماع العربية على انه جمع المذكر قالوا المعروف تغليب
الذكور قلنا صحيح اذا قصد الجمع ويكون مجازا فان قيل الاصل الحقيقة قلنا يلزم الا
شتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الاحكام قلنا
بدليل من خارج ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما قالوا لو اوصي لرجال
ونساء بشيء ثم قال اوصيت لهم بكذا دخل النساء بغير قرينة وهو معني الحقيقة
قلنا بقرينة الايصاء الاول اقول صيغة جمع المذكر هل يتناول النساء وليس النزاع
في دخول النساء في نحو الرجال لانتفائه اتفاقا ولا في نحو الناس ولا في نحو من وما لثبوته
اتفاقا انما النزاع فيما ميز بين صيغة المذكر والمونث بعلامة فان العرب تغلب فيه
المذكر فاذا ارادوا الجمع بين المذكر والمونث يطلقونه ويريدون الطائفتين ولا يفردون المونث

بالذكر

بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم
وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه الصيغ اذا اطلقت هل هي ظاهرة
في دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب او لا والاكثر على انها لا تدخل ظاهرا
خلافا للحنابلة لنا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان مدلول
المسلمات داخلا في المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفا للخاص على العام فان
قيل فائدته كونه نصا في النساء ولا يقبل التخصيص فهو مذكور للتاكيد كما عطف
جبريل وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات قلنا فائدة التا
سيس اولي من فائدة التاكيد ولنا ايضا قد روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله
ان النساء قلن ما نري الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ذكرهن
مطلقا ولو كن داخلات لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره صلعم للنفي ولنا ايضا
اهل — اجماع العربية على ان هذه الصيغ جمع المذكر وانه لتضعيف المفرد والمفرد مذكر قالوا
اولا المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المونث عند اجتماعهما باتفاق
ولو كانت الف امراة مع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب سجدا والمراد بنوا
اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقال تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد ادم وحواء
وابليس وهذا انما يتصور بدخول النساء فيه الجواب انه انما يدل على ان الاطلاق
صحيح اذا قصد الجمع ونحن نقول به لكنه يكون مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع
فان قيل والاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا لدليل قلنا لا نزاع في انه
للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معا حقيقة ايضا لزم الاشتراك
خير — والا فالمجاز وقد علمت ان المجاز اولي من الاشتراك وقد تقدم ذلك قالوا ثانيا
لو لم يدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن المذكرين في الاحكام لثبوت اكثرها
بهذه الصيغ واللازم منتف بالاتفاق كما في احكام الصلوة والصوم والزكوة وقد

بنحو اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام والجواب منع الملازمة نعم يلزم ان
لايشاركن في الاحكام بهذه الصيغ وما المانع ان يشاركن بدليل خارج ولامر كذلك ولذلك
لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرها لعدم الدليل الخارجي فيها قالوا ثالثا لو وصي
لرجال ونساء بماية درهم ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة
وهو معني الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهرا فيهما وهو المطلوب والجواب منع
المبادرة ثم بلا قرينة فان الوصية المتقدمة قرينة دالة علي ارادتهما قال مسلة من الشرطية
يشتمل علي المونث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول اقول
ما لا يفرق فيه بين المذكر والمونث مثل من وما وان كان العايد اليه مذكرا فانه يعم المذكر
والمونث عند الاكثرين وقال قوم انه تختص بالمذكر لنا لو قال من دخل داري فهو
حر فدخلها النساء عتقن بالاجماع ولولا الظهور لما اجمع عليه عادة قال مسلة
الخطاب بالناس والمومنين ونحوهما يشمل العبيد عند الاكثر وقال الرازي ان كان
لحق الله لنا ان العبد من الناس والمومنين قطعا فوجب دخوله قالوا ثبت صرف
منافعه الي سيده فلو خوطب بصرفها الي غيره لتناقض رد بانه في غير تضايق العبادات
فلا تناقض قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها قلنا بدليله
كخروج المريض والمسافر اقول خطاب الشارع بالاحكام بصيغة تتناول العبيد لغة
مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل يتناولهم ولا العبيد شرعا حتي يعمهم الحكم
اولا بل تختص بالاحرار الاكثر علي انه يتناول العبيد وقال ابو بكر الرازي يعمهم ان
كان الخطاب بحق من حقوق الله تعالي دون حقوق الناس لنا ان العبيد من الناس
والمومنين فيدخل في الخطاب العام لهما قطعا وكونه عبدا لا يصلح مانعا لذلك قالوا
اولا قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد الي سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفا لمنافعه
الي غير سيده وذلك تناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر الجواب لا نم صرف منافعه الي

سيده مطلقا بل قد استثني من ذلك وقت تضايق العبارات حتي لو امره السيد في اخر وقت الظهر
حين تضايق عليه الصلوة فلو اطاعه لفاته وجبت عليه الصلوة وعدم صرف منفعته في
ذلك الوقت الي السيد واذا ثبت هذا فالتعبد بالعبادة ليس مناقضا لقولهم بصرف منافعه
الي السيد الا في وقت تضايق العبادة فاندفع ما ذكرتم قالوا ثانيا خرج العبد
عن الخطاب بالجهاد والجمعة والحج والعمرة والتبرعات والاقارير ونحوها ولو كان الخطاب
متناولا له لعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه والجواب ان خروجه بدليل اقتضي
خروجه وذلك كخروج المريض والمسافر والحايض عن العمومات الدالة علي وجوب
الصوم والصلوة والجهاد وذلك لا يدل علي عدم تناولها لهم اتفاقا غايته خلاف
الاصل ارتكب لدليل وهو جايز قال مسلة مثل يا ايها الناس يا عبادي يشمل الرسول
عند الاكثر وقال الحليمي الا ان يكون معه قل لنا ما تقدم وايضا فهموه لانه اذا كان
لم يفعل سالوه فذكر موجب التخصيص قالوا لا يكون امرا مامورا ومبلغا مخاطبا
واحدا ولان الامر الاعلي لمن دونه قلنا الامر الله والمبلغ جبريل قالوا اختص باحكام كوجوب
ركعتي الفجر والضحي والاضحي وتحريم الزكاة واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر
وغيرها قلنا كالمريض والمسافر وغيرها ولم يخرجوا بذلك من العمومات اقول ما ورد علي
لسان الرسول صلعم من العمومات المتناولة له لغة هل يعم الرسول صلعم او كونه واردا
بلسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله تعالي يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس يا عبادي وغيره
فالاكثر علي انه يشمل الرسول مطلقا وقيل لا يشمله مطلقا وقال الحليمي مفصلا ان كان ما
مورا في اوله بالقول للامة نحو قل يا ايها الناس لم يشمله والا شمله لنا ما تقدم انه
ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب ولنا ايضا ان الصحابة فهموا
دخوله صلعم فيها ولذلك اذا لم يفعل بمقتضاه سالوه عن الموجب وذكر موجب التخصيص
وذلك تقرير منه لدخوله فيها قالوا اولا انه صلعم امر او مبلغ فان كان امرا فلا يكون

ما موصل [illegible] وان كان مبلغا فلا
[illegible] من جهتين قلنا الامر الحلي
مرتبة من للمامور [illegible] المغايرة [illegible] ومبلغ بل الامر هو الله تع
والمبلغ هو جبرئيل عليه السلام [illegible] هو داخل فيه قالوا
ثانيا انه صلعم مخصوص باحكام [illegible] الفجر وصلوة الضحى ولا
ضحى وتحريم اشياء كالزكوة وخائنة الاعين [illegible] اباحة اشياء كالنكاح من غير شهود وولي
وبلا مهر والزيادة على اربع نسوة والتزويج بلفظ الهبة الى غير ذلك مما نطق به
موضعه فدل على عدم مشاركته صلعم لامته في عموم الخطاب الجواب اذا انفراده في
ذلك بدليل لا يوجب عدم المشاركة مطلقا فان عدم الحكم قد يكون لمانع كما يكون
لعدم المقتضي وذلك كما خرج المريض والمسافر وغيرهما من عمومات مخصوصة ولا
يوجب ذلك خروجهم عن العمومات مطلقا قال مسلة مثل يا ايها الناس ليس خطابا
لمن بعدهم وانما يثبت الحكم بدليل اخر من اجماع او نص او قياس خلافا للحنابلة لنا القطع
بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس واذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم احرى
قالوا لو لم يكن [illegible] لم يكن مرسلا اليه والثانية اتفاق واجيب بانه لا يتعين الخطاب
الشفاهي بل البعض شفاها وللبعض بنصب الادلة بان حكمهم كحكم من شافههم قالوا
الاحتجاج به دليل التعميم قلنا لانهم علموا ان حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر جمعا بين
الادلة اقول ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا ليس
خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر من اجماع او قياس او نص واما
بمجرد الصيغة فلا وقالت الحنابلة هو عام لمن بعدهم لنا انا نعلم قطعا انه لا يقال
للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة ولنا ايضا انه امتنع خطاب الصبي
والمجنون بنحوه واذا لم يتوجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب

اي الدليل ١٢

اي نحو الصبيان والمجانين ١٢

يوجه

فالمعدوم

ام عن فهمه ١٢

فالمعدوم اجدر ان يمتنع [illegible]
لم يكن مرسلا اليه واللازم [illegible]
بلغه احكامي ولا تبليغ [illegible] لامتنا ولنحو [illegible] فالملازمة ثابتة بالاجماع
الجواب لا نم انه لا تبليغ [illegible] التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ
لا يتعين فيه المشافهة [illegible] وانه تحصل بان يحصل للبعض
بنصب الدلايل والامارات على ان حكم [illegible] من شافههم قالوا ثانيا لم يزل
العلماء يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة بمثل ذلك وهو اجماع على
العموم لهم الجواب لا يتعين ان يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لانهم علموا
ان حكمهم ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادلة اي هذا الدليل الدال على المشاركة
في الحكم ودليلنا الدال على عدم الدخول في الخطاب قال مسلة المخاطب داخل في
عموم متعلق خطابه عند الاكثر امرا ونهيا او خبرا مثل وهو بكل شيء عليم من احسن
اليك فاكرمه او فلا تهنه قالوا يلزم الله خالق كل شيء قلنا خص بالعقل [illegible]
خاطب المكلفين بخطاب هو داخل في عموم متعلقه فالمخاطب [illegible]
الخطاب لتناوله له صيغة او لا يدخل القرينة كونه مخاطبا مثاله [illegible] بكل شيء
عليم وفي الامر قولك من اكرمك فاكرمه فانه امر عام [illegible]
بمخاطب دون مخاطب وفي النهي قولك من اكرمك فلا تهنه فانه نهي عام فالاكثر
على انه يدخل وقيل لا يدخل لنا ما تقدم انه يتناوله لغة فوجب تناوله له في التركيب
قالوا قال الله تع خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا لنفسه الجواب انه ظاهر فيه وقد خص
بدليل العقل قال مسلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من
المال خلافا للاكثر لنا انه بصدقة واحدة يصدق انه اخذ منها صدقة فيلزم الامتثال
وايضا فان كل دينار مال ولا يجب ذلك بالاجماع قالوا المعنى من كل مال فيجب العموم قلنا

أي بالاثنان

كل للتفصيل ولذلك فرق بين للرجل عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم باتفاق

اقول مثل قوله تع خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع اموالهم بل يكفي اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال والاكثر على خلافه لنا انه اذا اخذ من جملة اموالهم صدقة واحدة صدق انه اخذ من اموالهم صدقة واذا صدق ذلك فقد امتثل ولنا ايضا الاجماع على ان كل دينار وكل درهم مال ولا يجب اخذ الصدقة منه اجماعا فلا يجب من كل مال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا مقتضي له الا فهم العموم من الخطاب وقد يجاب عن الاول بمنع صدق اخذ من اموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه بقضية العموم اخذ من كل مال صدقة وعن الثاني انه ظاهر في العموم وعارضه الاجماع في بعض متنا ولاته فخصه فيها فيبقى فيما عداه حجة قالوا اموالهم للعموم لانه جمع مضاف كما مر فيكون المعنى خذ من كل واحد واحد من اموالهم صدقة انمعنى العموم ذلك وهو المطلوب الجواب منع ان معنى العموم ذلك فان الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد منفصلا وهو لم زايد على العموم ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد وفي الثاني دراهم بعدد الرجال قال مسئله العام بمعنى المدح والذم مثل ان الابرار وان الفجار والذين يكنزون عام وعن الشافعي خلافه لنا انه عام ولا منافي فعم كغيره قالوا سيق لقصد المبالغة في الحث والزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم ابلغ وايضا لا تنافي بينهما اقول العام قد يتضمن معنى المدح والذم مثاله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت به الحكم في جميع متناولاته اولا الاكثر على انه للعموم ونقل عن الشافعي رح خلافه حتى احال بعض الشافعية التعلق بقوله تع والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله في وجوب الزكوة في الحلي لان القصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة لنا انه عام بصيغته وضعا ولا منافاة

أي التمسك

منافاة

الاثبات

عم الجميع المتناولات اللغوية ١٢

بين المدح

التعميم والاثبات

التخصيص والمخصص

المبالغة اعم من الاغراق

بين المدح والذم وبين التعميم فوجب التعميم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض قالوا سيق الكلام لقصد المدح والذم وقد عهد فيهما التجوز والتوسع وان يذكر العام وان لم يرد العموم مبالغة واغراقا الجواب ان التعميم ابلغ في المدح والذم فيدل السوق لهما على ارادته لا على عدم ارادته سلمنا ذلك لكن لا منافاة بين السوق للمبالغة وبين التعميم حتى يدل ثبوت احدهما على نفي الاخر قال التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ابن الحسين اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وقيل تعريف ان العموم للمخصوص واورد الدور واجيب بان المراد في الحد التخصيص اللغوي اقول قد فرغنا من بحث العام وها نحن نشرع في التخصيص وفي المخصص وما يتعلق بهما والتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد به الا بعض مسمياته ابتدا كما في غيره وقال ابو الحسين هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واورد عليه ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله فاجاب بان المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك ان المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص واورد عليه انه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور والاولى انه ليس اعرف منه بل هو مثله في الجلاء والخفاء فان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس الجواب ان المراد بالتخصيص المحدود التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور في الحد هو الخصوص في اللغة فتغايرا فلا دور ولا تساوي في الجلاء لان اللغوي قد عرف والاصطلاحي بعد لم يعرف قال ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لتعدده كعشرة والمسلمين لمعهودين وضماير الجمع ولا يستقيم تخصيص الا فيما يستقيم توكيده بكل اقول التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على

الذي هو معنى التخصيص

اللفظ كونه عاما التعدد مسمياته مثاله عشرة يقال له عام باعتبار احاده فاذا قصر على خمسة
بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون المعهودون نحو جاء في المسلمون فاكرمت
المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء منه تخصيصا له وكذلك
ضماير الجمع وهولاء واعلم ان التخصيص اي تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم
ولا يمكن الا فيما يوكد بكل وهو ذو اجزاء يمكن افتراقها حقيقة نحو الانسان كلهم او حكما
نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه ولهذا التاكيد بكل انما هو لرفع
توهم ارادة العموم وكون الظاهر تجوزا او سهوا فتلازمها قال مسيله التخصيص
جايز الا عند شذوذ اقول تخصيص العام جايز الا عند شذوذ وليلهم ما تكرر انه
لا يلزم من وضع الفاظ العموم للخصوص مجازا محال لا لذاته ولا لغيره لنا وايضا كثرة
وقوعه مثل الله خالق كل شيء واوتيت من كل شيء حتى قيل لا عام غير مخصص الا قوله تعالى وهو
بكل شيء عليم ومستند النافي ما مر في المجاز انه كذب اذ ينفي فيصدق والجواب ما مر قال
مسيلة الاكثر انه لا بد في التخصيص بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلثة وقيل اثنان
وقيل واحد والمختار انه بالاستثناء والبدل يجوز الى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى
اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل
اثنين وهم ثلثة وبالمنفصل في غير المحصور او العدد الكثير المذهب الاول لنا انه لو قال
قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة عد لاغيا وكذلك اكلت كل رمانة وكذلك لو قال
من دخل داري او اكل وفسره بثلثة القايل باثنين وثلثة ما قيل في الجمع ورد بان الجمع
ليس بعام القايل بالواحد اكرم الناس الا الجهال واجيب بانه مخصص بالاستثناء ونحو
قالوا انا له لحافظون وليس بمحل النزاع قالوا لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه وذلك يمنع
الجميع اجيب بان الممتنع تخصيص خاص بما تقدم قالوا قال تعالى الذين قال لهم الناس
واريد نعيم بن مسعود ولم يعد مستهجنا للقرينة قلنا الناس المعهود فلا عموم

قالوا

قالوا صح اكلت الخبز وشربت الماء لاقل قلنا ذلك للبعض المطابق المعهود الذهني مثله في المعهود
الخارجي الوجودي فليس من العموم والخصوص في شيء اقول قد اختلف في منتهى التخصيص الى كم
هو فذهب الاكثر الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى
واحد والمختار انه ان كان التخصيص باستثناء او بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت
العشرة احدها والا فان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء
وان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق
وهم ثلثة او اربعة وان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب الاول وهو انه لا بد من بقاء
جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من د ... خل داري فاكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر لنا
لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلثة عد لاغيا ومخطيا وكذا لو قال اكلت كل رمانة
في البستان ولم ياكل الا ثلثة وكذلك لو قال كل من دخل داري فهو حر او كل من اكل فاكرمه
وفسره بثلثة فقال اردت زيدا وعمرا وبكرا عد لاغيا وخطي القايل بجواز التخصيص الى
اثنين او ثلثة احتج بما قيل في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان كانه جعله فرعا لكون الجمع حقيقة
في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة
يطلق عليها الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا يتعلق احدهما بالآخر
فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر القايلون بجواز التخصيص الى واحد قالوا اولا انه
يجوز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا والجواب ان عموم قولنا لا يجوز تخصيص
العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه اعني بدل البعض وانا قد استثنيناهما عن
الكلية المدعاة فلا يمكن الالزام بهما والفرق قايم وسياتي قالوا ثانيا قال تعالى وانا له لحافظون
والمراد هو تعالى وحده لا شريك له الجواب انه ليس بمحل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص
في شيء وذلك لما جرى به العادة ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون
المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا قالوا ثالثا

لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الي غيره فامتنع كل تخصيص الجواب
اذ الاصل عدم مانع اخر
منع كونه للتخصيص بل التخصيص خاص وهو ما يعد معه لاغيا قالوا رابعا قال الله تع الذين
قال لهم الناس واراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود
القرينة فوجب جواز التخصيص الي الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعي الجواب انه
غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود
ليس بعام لما عرفت في حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقا واخرجنا به المعهود قالوا
خامسا علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء والمراد به اقل القليل
مما يتناوله الماء والخبز الجواب ان ذلك غير محل النزاع فان كل واحد من الماء
والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز
والماء المقرر في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وذلك بعينه كما تقول
للغلام ادخل السوق فانك تريد به واحدا من الاسواق المعهودة بينه وبينك عهدا
خارجيا معينا للبعض لا الاسواق بحسب العادة واذا كان كذلك فليس بعام خصص
ولا تعلق له بمسئلة الخصوص والعموم اصلا انما هو معهود يتناول عدة من المعينات
قيد ببعض منها كالمطلق يقيد ببعض ما يوجد في ضمنه من المقيدات ويحملها
من المحامل من غير صرف عن ظهور وعموم قال المخصص متصل ومنفصل فالمتصل
الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض اقول المخصص ينقسم
الي متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل والاول المتصل والثاني
المنفصل فالمخصص المتصل خمسة أ الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال
بخلاف المنقطع فانه لا يخصص ب الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علماء ج الصفة
مثل اكرم الناس العلماء د الغاية مثل اكرم الناس الي ان يجهلوا ه بدل البعض اكرم
الناس العلماء منهم وانت تعلم ان منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية ومنها ما

يخرج

يخرج المذكور كالشرط والصفة والبدل قال والاستثناء في المنقطع قيل حقيقة وقيل
مجاز وعلي الحقيقة قيل متواطي وقيل مشترك ولا بد لصحته من مخالفة في نفي الحكم او في
ان المستثني حكم آخر له بمخالفة بوجه مثل ما زاد الا ما نقص ولكن المتصل اظهر لم يحمله فقهاء
الامصار علي المنقطع الا عند تعذره ومن ثم قالوا في له عندي ماية درهم الا ثوبا او شبهه
الا قيمة ثوب اقول المستثني ان كان بعض المستثني منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع
والمنقطع قد علمت انه لا مدخل له في التخصيص فان قولك جاء في القوم الا الحمار لا يخرج
بعض المسمي ولا نعرف خلافا في صحته لغة انما الخلاف في كونه حقيقة او مجازا فقيل
حقيقة وقيل مجاز وعلي القول بانه حقيقة فقد قيل متواطي اي مقول علي المتصل
والمنقطع باعتبار امر مشترك بينهما وقيل لا بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي
واعلم انه لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه وقد يكون بان
تنفي من المستثني الحكم الذي ثبت للمستثني منه نحو جاء في القوم الا الحمار فقد
نفينا المجيء من الحمار بعد ما اثبتناه للقوم وقد يكون بان يكون المستثني نفسه حكما
آخر مخالفا للمستثني منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص فان النقصان حكم مخالف للزيادة
وكذا ما نفع الا ما ضر ولا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما
باحد الوجهين وبالجملة فانه مقدر بلكن فكما تجب فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ما
ضربني عمرو واما تقديرا مثل ما ضربني لكن اكرمني فكذا ههنا واعلم ان الحق ان المتصل
اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجازا في المنقطع فلذلك
لم يحمله علماء الامصار علي المنفصل الا عند تعذر المتصل حتي عدلوا للحمل علي المتصل
عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي ماية درهم الا
ثوبا وله علي ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب او قيمة شاة فيرتكبون الاضمار وهو خلاف
الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع لظاهر لم يرتكبوا مخالفة ظاهر حذرا عنه قال واما

حده على التواطؤ ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها وعلى الاشتراك او على المجاز
لم يجتمعا في حد فيقال في المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج
واما المتصل فقال الغزالي قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به
لم يرد بالقول الاول واورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغاية
ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الا والان وعلى عكسه جاء القوم الا زيدا فانه
ليس بذي صيغ وقيل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد
بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية واورد على طرده قام القوم لا زيد وعلى عكسه
ما جاء الا زيد فانه لم يتصل بجملة وان مدلول كل استثناء متصل مراد بالاول والاحتراز
من الشرط والصفة وهم والاولى اخراج بالا واخواتها اقول الاستثناء المنقطع قد
علمت انه اختلف فيه امتواطئ هو او مشترك او مجاز فان قلنا انه متواطئ في المتصل
والمنقطع امكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مجرد
المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها
فقوله ما دل على مخالفة يتناول انواع التخصيص وقوله بالا غير الصفة تخرج ساير انواع
وانما قيد الا بغير الصفة ليخرج نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فالا فيه بمعنى غير
الله فيكون صفة لا استثناء وقوله واخواتها اراد به الحروف المرادفة لالا نحو تساهل
سوى وحاشا وخلا وعدا وهي حروف معلومة معينة واما ان قلنا انه مشترك
بين المتصل والمنقطع او حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما
في حد واحد لان مفهوميهما حقيقتان مختلفتان فلا يكون حدهما واحدا بل يجب حد
كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما وهما متغايرتان ضرورة فاما
المنقطع فيزاد فيما ذكرنا قيد يمتاز به عن المتصل وهو قولنا من غير اخراج فيقال ما دل
على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج فقولنا من غير اخراج هو الذي اخرج

المتصل

المتصل لانه يدل على مخالفة مع اخراج واما المتصل فقال الغزالي هو قول ذو صيغ مخصوصة
محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واعترض على طرده وعكسه اما
طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم الناس ان علموا وبالوصف بالذي
نحو الناس الذين علموا وبالنفي الصريح نحو جاء القوم ولم يجئ زيد فانها كلها ذو صيغ
مخصصة محصورة دالة على ما ذكرتم قال المص ولا يرد الاول لانا اعني التخصيص بالشرط
والوصف بالذي لانهما لا يخرجان المذكور به وهم العلماء في مثالنا بل غير المذكور وهم
من عدا العلماء على ما لا يخفى والحق انه لا يرد الثالث ايضا لان تفسير تقييد الالفاظ
بالدلالة انما يراد بها فيه الدلالة بحسب الوضع ولم يجئ زيد لم يوضع الا لنفي المجيء
عن زيد لا انه لم يرد زيد من الكلام الاول وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما
عقليا ان كان القائل ممن لا يناقض نفسه لزوما وضعيا الا ترى انك تقول لم يجئ
القوم ولم يجئ زيد ولا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاءني القوم الا زيدا
فانه لم يوضع الا لذلك واما عكسه فقيل يرد عليه جاء القوم الا زيدا فانه استثناء
ولا يصدق عليه انه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة والحق انه مندفع لظهور المراد وهو
ان جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ والمناقشة في
مثله مع مثله لا يحسن كما لا يحسن وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال
على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به وليس بشرط ولا صفة ولا غاية فاحترز بالمتصل عن
المنفصل من لفظ او عقل او غيرهما وبقوله لا يستقل من اللفظي المتصل المستقل
وبقوله دال الى آخره عن المتصلات غير المخصصة وبقوله ليس بشرط ولا صفة ولا
غاية عن الثلث وقد اعترض عليه بانه فاسد من جهة الطرد والعكس ووجود
اللغو فيه واما الطرد فلان قولك قام القوم لا زيد يصدق عليه الحد وليس باستثناء واما
العكس فلان الاستثناء المفرغ نحو ما جاء الا زيد استثناء ولا يصدق عليه الحد لانه

ان يمكن ان يخرج الـ ... بالتقييد ... اذ كان في القيد الاخير فائدة ... ١٢

لم يتصل بجملة لان ما قبله ليس بجملة فانه هو الفاعل والفعل وحده مفرد ولا
جملة وثانيا لان الحق على ما سنبينه ان كل استثناء متصل مراد به ما يتقدمه ثم
يخرج عنه ثم يسند الى الباقي واما اللغو فيه فان قوله وليس بشرط ولا صفة لا
حاجة اليه فانه لا اخراجها وظن دخولهما وهم لانهما لا يدلان على ان مدلولهما
غير مراد بل على ان المراد مدلولهما لا غير وقد يقال على الاول ان لا زيد وضع للنفي لا
علام عدم الارادة بدليل جاءني عمرو لا زيد وعلى الثاني ان المراد بالجملة او ما يتعلق
بها وما اتصل به المفرغ يقدر معه عام يتناوله فيكون جملة معنى وعلى الثالث
ان المستثنى غير مراد في الجملة حيث لم يرد الاسناد اليه وعلى الرابع انه لا يريد به
اخراج كل شرط وصفة بل نحو لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واكرم الناس
ان لم يكونوا جهالا فانه دل على عدم ارادة الله تعالى وعدم ارادة الجهال واذا
عرفت ان شيئا مما ذكر لا يخلو عن ضعف فالاولى ان يقال انه اخراج بالا واخواتها
ولا يخفى انه هذا حسن بحسب اللفظ لانه ان اراد باخواتها ما يدل على الاخراج يرد
الغاية ونحو جاء القوم لا زيد على ما تراه فتعين ان يريد الالفاظ المشهورة
والاولى ان يقال اخراج بحرف وضعت له ولا يرد الغاية ونحو جاء القوم لا زيد
وان فهم منه الاخراج في بعض التركيب اذ ليس وضعها لذلك قال وقد اختلف
في تقرير الدلالة في الاستثناء فالاكثر المراد بعشرة في قولك علي عشرة الا ثلثة سبعة
والا قرينة لذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة كاسمين
مركب ومفرد وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة والاسناد
بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح لنا ان الاول غير مستقيم للقطع بان
من قال اشتريت الجارية الا نصفها ونحن لم يرد استثناء نصفها من نصفها والا
كان يتسلسل ولانا نقطع بان الضمير للجارية بكمالها ولاجماع العربية على انه اخراج

بعض

بعض من الكل ولابطال النصوص وللعلم بانا نسقط الخارج فنعلم ان المسند اليه ما بقي
والثاني كذلك للعلم بانه خارج عن قانون اللغة اذ لا تركيب من ثلثة ولا يعرب الاول
وهو غير مضاف ولامتناع اعادة الضمير على جزء الاسم في الا نصفها وللاجماع العربية
الى آخره قال الاولون لا يستقيم ان يراد عشرة بكمالها للعلم بانه ما اقر الا بسبعة فيتعين
واجيب بان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج قالوا لو كان
المراد عشرة امتنع من الصادق مثل قوله تعالى الف سنة الا خمسين عاما واجيب
بما تقدم القاضي اذا بطل ان يكون عشرة وبطل ان يكون سبعة تعين ان يكون
الجميع لسبعة واجيب بما تقدم فتبين ان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص وعلى
الاكثر تخصيص وعلى المختار يحتمل اقول يتبادر الى الذهن في الاستثناء تناقض لان
قولك له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي للثلثة صريحا
ولا شك انهما لا يصدقان معا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى واضطروا
الى تقرير دلالته على وجه آخر غير ذلك دفعا للتناقض وقد اختلفوا فيه فقال
الاكثر المراد بعشرة ونحوها في قوله له علي عشرة الا ثلثة انما هو سبعة والا
ثلثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص
بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد الحربيون بدليل يخرج الذمي وقال القاضي
ابو بكر المجموع وهو عشرة الا ثلثة بازاء سبعة كانه وضع له اسمان مفرد هو سبعة
ومركب هو عشرة الا ثلثة وقيل المراد بعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة با
عتبار افراده لم يغير فهو يتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرجت عنه الثلثة
بقوله الا ثلثة فدل الا على الاخراج وثلثة على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة ثم
اسند اليه فلم يسند الا الى سبعة فلا ثمة لا اثبات ولا نفي اصلا فلا تناقض لانه
انما يتصور بتعارض اثبات ونفي وهذا هو الصحيح لنا انه لا بد في دفع التناقض

من احد التقديرات الثلث لانه اذا اريد عشرة واسند اليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه
بان لا يراد العشرة او يراد ولا يسند اليه فان لم يرد العشرة فان اريد بها السبعة فهو
الاول وان لم يرد السبعة وهي مرادة قطعا فيكون مرادة بالمركب وهو الثاني وان
اريد العشرة ولم يسند اليه الا بعد الاخراج فهو الثالث واذا تعين احد الثلث فاذا ابطلنا قسمين
تعين الباقي فنقول الاولان باطلان فتعين الثلث اما الاول فلا يستقيم لوجوه احدها
انا نقطع ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء
نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعا مع انه لو اراد ذلك لزم التسلسل لان المراد
هو الباقي بعد الاخراج فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه وهو
الربع وهلم جرا ثانيها انا نقطع ان الضمير عائد الى الجارية بكمالها اذ المراد نصف كمال
الجارية قطعا ثالثها ان اهل العربية اجمعت ان الاستثناء المتصل اخراج بعض
من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثمه كل وبعض واخراج رابعها انه يبطل النصوص
كلها اذ ما من لفظ الا يمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى
نصا في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله وخامسها انا نعلم انا نسقط الخارج
من العشرة ونحوها عنها وان المسند اليه هو الباقي بعد ذلك فهذا المعنى معقول
واللفظ دال عليه فوجب تقريره عليه اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة على وضعها ما
امكن واما الثاني فلا يستقيم ايضا لوجوه اولها العلم بانه خارج عن قانون اللغة
اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو غير مضاف
كذلك علم بالاستقراء ثانيها انه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم وهو الجارية
في نحو اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه فهو كما يرجع الى شر من تابط
شرا ونحوه علمين وانه ممتنع ثالثها اجماع اهل العربية الى اخره وهو انه اخراج بعض
من كل وانه يبطل النصوص لانها تصير مهملة في التركيب وانا نعلم انا نسقط ثم نخرج

فلا يكون

ثم يسند الى النسبة الا انه يراد بعد خروج الباقي

كانه

كانه تقدم الاولون قالوا ولا لا بد ان يريد بعشرة كمالها وسبعة لانه ليس بمهمل
والاول باطل لانا نعلم انه ما اقر الا بسبعة فتعين الثاني وهو المطلوب الجواب
لا نسلم انما يحكم به باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا
بالباقي بعد الاخراج وهو السبعة لذلك لا لانه المراد بالعشرة سبعة قالوا
ثانيا لو كان المراد بعشرة كمالها امتنع من الصادق مثل قوله تع فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث الخمسين ونفيه وهو تناقض
الجواب ما تقدم في صورة الاقرار ان الحكم باللبث انما هو بعد اخراج الخمسين
على الباقي قال القاضي اذا ابطل ان يكون المراد عشرة لدليل الاولين وان يكون
سبعة لما ذكرنا في ابطال المذهب الاول تعين ان يكون المجموع لسبعة لما
مر انه لا بد من احد الثلثة واجيب بما تقدم ثم ذكر المص نكتة وهي انه قد تبين
مما ذكرنا ان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص فان التخصيص قصر العام
على بعض مسمياته بلا اريد بالمجموع نفس مسماه وعلى قول الاكثرين هو تخصيص
لانه قصر للعام على بعض مسمياته وعلى المذهب المختار يحتمل ان يقال انه تخصيص
نظرا الى الحكم فانه للعام في الظاهر والمراد الخصوص وان يقال ليس بتخصيص اذ
المفرد لم يرد به الا العموم كما كان عند الانفراد لم يتغير الى الخصوص فهذا كلام
المص ولا بد ههنا من التنبيه على حقيقة الحال اعلم هداك الله ان العشرة
اخرجت منها ثلثة للسبعة مجاز لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا
شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبلها مفهوم واحد
وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة
بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة فلا
انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في هذا التركيب فان

لم يهمل

قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة وصفت بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في
السبعة من باب التخصيص وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضع للباقي من العشرة
بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة
مقيدة فهو موضع للسبعة لا على انه وضع له وصفا واحدا كما يتصور بل على انه
يعبر عنه بلازم مركب وقد يعبر عن الشي باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل
على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى
يبقى المقصود وقد تضم عددا الى عدد حتى تحصله ذلك كما قال الشاعر بنت
سبع واربع وثلث هي حسن المتيم المشتاق (المقصود) والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنه
هما كما يقال للعشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وغيرها وعلى
هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي ومختار المصنف يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك
خبير بما يرد على الوجوه التي ابطل بها المذهبين فلا نطول بتفصيل ذلك قال
مسئلة شرط الاستثناء الاتصال لفظا او ما في حكمه كقطعه لتنفس او سعال او
نحوه وعن ابن عباس يصح وان طال شهرا وقيل يجوز بالنية كغيره وحمل عليه مذهب
ابن عباس لقربه وقيل يصح في القران خاصة لنا لو صح لم يقل صلى الله عليه وسلم
فليكفر عن يمينه معينا الان الاستثناء اسهل وكذلك جميع الاقرارات والطلاق
والعتق وايضا فانه يودي الى ان لا يعلم صدق ولا كذب قالوا قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعده ان شاء الله
تعالى قلنا يحمل على السكوت العارض بما تقدم قالوا ساله اليهود عن لبث اهل
الكهف فقال غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن
لشي اني فاعل فقال ان شاء الله قلنا يحمل على افعل ان شاء الله وقول ابن عباس
متاول بما تقدم او بمعنى المامور به اقول يشترط في الاستثناء اتصاله بالمستثنى

منه لفظا او ما هو في حكم الاتصال فلا يضر قطعه بتنفس وسعال ونحوهما مما لا يعد
منفصلا عرفا وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه يصح الاستثناء وان طال الزمان
شهرا وقيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به كما
التخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال
بعد شهر ارت الا كذا يسمع منه وذلك لان هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر
قوله وهو جوازه مطلقا نواه ام لا لكان بعيدا جدا وقيل يصح الانفصال في كلام كتاب
الله تعالى خاصة لنا لو صح انفصال الاستثناء لما قال صلى الله عليه وسلم من حلف على
شي ثم راى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه فلم يوجب التكفير معينا بل
قال فليستثن او يكفر واجب واحدهما لا بعينه لانه لا حنث بالاستثناء مع
كونه اسهل فكان ذكره اولى واذا لم يذكره معينا فلا فلا يخير بينهما العدم وجوب
شي منهما معينا وكذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتق كان ينبغي ان يستثنى
منها نفيا لاحكامها باسهل الطرق والاجماع بخلافه كيف ولو صح لقال به
احد لم يقل كيف ونحن نعلم قطعا انه لو قال علي عشرة وقال بعد شهر الا ثلثة
لم يعد منتظما وحكم عليه بانه لغو ولنا ايضا انه يودي الى ان لا يعلم صدق
ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه فيصرفه عن ظاهره الى ما يصير صادقا
وان كان ظاهره كاذبا وبالعكس قالوا اولا روي انه صلعم قال لاغزون قريشا
ثم سكت ثم قال ان شاء الله تم ولولا صحته لما ارتكبه الجواب يحمل على
السكوت العارض بما تقدم من تنفس او سعال جمعا بينه وبين ادلتنا قالوا
ثانيا ساله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال صلعم غدا
اجيبكم فتاخر الوحي عليه بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشي اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال صلعم ان شاء الله والكلام يعود اليه ذلك الا

ستثنا، الاقوله غدا اجيبكم فعاد اليه فصح لانفصال بضعة عشر يوما وفيه المطلوب
الجواب لانم عوده الي اجيبكم لجواز ان يكون المراد افعل ان شا الله اي اعلق كل ما
اقول له اني فاعل غدا بمشية الله وذلك كما تقول افعل كذا وكذا فيقال ان شا
الله اي افعل ذلك انشا الله او المراد اذكر انشاء الله قالوا ثالثا قال ابن عباس
بصحته وهو عربي فقوله متبع الجواب لا نم انه قال به مطلقا لانه ماول بما
تقدم من انه يسمع دعوي لنية او بان الاستثنا المامور به في قوله تع ولا
تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله لو اخره المشهور من قولهم اني
فاعل ذلك غدا بان لم يقله معه ثم اتى بعد الشهر بالعبارة الصحيحة فقال
اني فاعل ذلك غدا انشا الله لكان ممتثلا لهذا الامر قال الاستثنا المستغرق باطل
باتفاق والاكثر علي جواز المساوي والاكثر وقالت الحنابلة والقاضي بمنعهما وقال
بعضهم والقاضي ايضا بمنعه في الاكثر خاصة وقيل ان كان العدد صريحا لنا ان
عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون اكثر بدليل
وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين والمساوي اولي وايضا كلكم جايع الا من اطعمته
وايض فان فقها الامصار علي انه لو قال علي عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم ولولا
ظهوره لما اتفقوا عليه عادة الاقل مقتضي الدليل منعه الجاز واجيب بالمنع لانه
الاسناد بعد الاخراج ولو سلم فالدليل متبع قالوا عشرة الا تسعة ونصف وثلث
درهم مستقبح ركيك واجيب بان استقباحه لا يمنع صحته كعشرة الا دانقا ودانقا
الي عشرين دانقا قول الاستثنا المستغرق سوا كان مثل المستثنى منه او اكثر باطل
بالاتفاق والاكثر علي جواز المساوي للباقي بعد الاستثنا اعني نصف المستثنى منه
حتى يبقي النصف وعلي جواز الاكثر حتى يبقي اقل من النصف وقالت الحنابلة والقاضي
بمنعها فيجب ان يبقي اكثر من النصف وقيل بمنعهما اذا كان العدد صريحا فيجوز عشرة

الاربعة

الاربعة ولا يجوز عشرة الا خمسة او ستة بخلاف ما لم يكن صريحا فيجوز اكرم بني تميم الا
الجهال وهم الف والعالم فيهم واحد لنا انه وقع في القران استثنا الاكثر بدليل
قوله تعالي ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا بيانية
لان الغاوين كلهم متبعون فاستثني الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالي
وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين دل ان الاكثر ليس بمومن وكل من ليس بمومن
غاو ينتج الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثنا الاكثر ثبت جواز استثنا المساوي
بالطريق الاولي لانه اقرب ولنا ايضا لو قال كلكم جايع الا من اطعمته واطعم
الاكثر صح قطعا ولنا ايضا ان فقها الامصار اتفقوا علي انه لو قال علي عشرة الا تسعة
لم يلزم الا واحد ولولا ان استثنا الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقا الاقل لامتنع
الاتفاق عليه عادة واختار قوم ولو قليلا الي انه يلزم العشرة لكون الاستثنا
لغوا لانه غير صحيح كما في المستغرق المشترطون لكونه اقل قالوا اولا الدليل
منع الاستثنا لانه انكار بعد اقرار وانما خالفناه في الاقل لانه قد ينسي بقي معمولا به
في غيره الجواب لا نم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه كجملة واحدة لما انه
اسناد بعد اخراج فليس فيه حكمان مختلفان قالوا ثانيا لو قال عشرة الا تسعة دراهم
ونصف وثلث درهم لعد مستقبحا ركيكا وما هو الا لانه استثنا الاكثر فدل
علي عدم جوازه الجواب ان استقباحه لا يستلزم عدم صحته كما لو قال علي عشرة
الا دانقا ودانقا الي ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث العشرة فانه يستقبح وان
كان الواجب ان يقول الا عشرين دانقا ومع ذلك فان العبارة صحيحة ويسقط
عنه عشرون دانقا اتفاقا وانما قبح لتطويل يعسر ضبطه مع امكان الاختصار
السهل ضبطه قال مسله الاستثنا بعد جمل بالواو وقال الشافعية للجميع والحنفية
الي الاخيرة والغزالي والقاضي بالوقف والشريف بالاشتراك ابو الحسين

ان تبين الاضراب عن الاولى فللاخيرة مثل ان تختلفا نوعا او اسما وليس الثاني ضميره
او حكما غير مشتركين في غرض والا فللجميع والمختار ان ظهر الانقطاع فللاخيرة او
الاتصال فللجميع اذا تعاقبت جمل عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها
استثنا فيمكن ان يرد الى الجميع والى الاخيرة خاصة ولا نزاع فيه انما الخلاف
في الظهور فقال الشافعي رضي الله عنه ظاهر في رجوعه الى الجميع اي كل واحد
من الجمل وقالت الحنفية الى الجملة الاخيرة وقال القاضي ابو بكر والغزالي وغيرهما
بالوقف بمعنى لا يدري انه حقيقة في ايهما وقال المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف
الى ظهور القرينة وهذان موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا في الماخذ لانه
يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن هولاء لعدم
ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها وقال ابو الحسين البصري ان تبين
استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فللاخيرة والا فالجميع وظهور
الاضراب بان تختلفا نوعا واسما مع انه ليس فيها الاسم الثاني ضمير الاسم الاول او تختلفا
حكما مع ان الجملتين في الاقسام الثلثة غير مشتركين في غرض الاول ان تختلفا نوعا مثل
اكرم بني تميم والنحاة هم العراقيون الا زيدا فان احدهما امر والاخر خبر الثاني ان تختلفا
اسما لا حكما اكرم بني تميم وربيعة الا زيدا الثالث ان تختلفا حكما لا اسما اكرم بني تميم واستاجر
بني تميم الا زيدا الرابع ان تختلفا اسما وحكما اكرم بني تميم واستاجر ربيعة الا زيدا وعدم
ظهور الاضراب بوجهين احدهما بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما
او اختلفا فيهما او في احدهما نحو اكرم بني تميم واستاجرهم واكرم بني تميم وهم طوال
ثانيهما بان يشتركا في غرض نحو اكرم بني تميم واخلع عليهما وهم مقربون فان
الغرض هو التعظيم فيهما ومنه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون اختلف حكما ونوعا والثاني ضمير الاول والغرض واحد

والا فالوقف اقول

فللجميع

وهو

وهو الاهانة والانتقام والمختار انه ان ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها بامارة فللاخيرة
وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر احدهما وجب الوقف ويرجع هذا المذهب
الى الوقف لان القايل به انما يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ظاهر فلم
يذكره وهو ان الاتصال يجعلها كالواحدة والانفصال يجعلها كالاجانب والاشكال
يوجب الشك قال الشافعية العطف يصير المتعدد كالمفرد واجيب بان ذلك
في المفردات قالوا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع
واجيب بانه شرط فان الحق به فقياس وان سلم فالفرق ان الشرط مقدر تقديمه وان
سلم فلقرينة الاتصال وهي اليمين على الجميع قالوا لو كرر لكان مستهجنا قلنا عند قرينة
الاتصال وان سلم فللطول مع امكان الا كذا من الجميع قالوا صالح فالتعيين تحكم كالعام قلنا
صلاحيته لا يوجب ظهوره فيه كالجمع المنكر قالوا لو قال علي خمسة وخمسة الا ستة كان
للجميع قلنا مفردات وايضا للاستقامة اقول الشافعية وهم القايلون بعوده الى
الجميع قالوا اولا العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا
وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من
تاب ولا شك انه لا يعود من المفرد الى جزء فكذا في الجمل المعطوفة الجواب
ان ذلك في المفردات واما في الجمل فممنوع فان قولك ضرب بنو تميم وقتل عمرو بكر
شجعان ليست كالمفرد قطعا قالوا ثانيا لو قال لا اكلت ولا شربت ولا ضربت
ان شاء الله عاد الى الجميع اتفاقا الجواب انه شرط لا استثنا وهو غير محل النزاع
فان قال واذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثنا لانه مخصص متصل مثله قلنا
هذا قياس في اللغة وقد ابطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تاخر لفظا فهو
متقدم تقديرا ولو سلم فهنا انما رجع الى الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل
وهو اليمين عليها وذلك مما نقول به انما الكلام فيما لا قرينة فيها وفي الظهور ح

الجمع جمع الجمع و بلفظ الجمع

وقد يقال على الثاني ان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقا قالوا ثالثا لو كرر الاستثناء في كل جملة قبله الاخرى فقال اضرب من سرق الا زيدا ومن زنا الا زيدا ومن قتل الا زيدا عد مستهجنا ولولا ان المذكور بعدها يعود الى الجميع وكان مغنيا عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقا قلنا انما يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة اما عند عدمها فلا لتعينها طريقا سلمنا ذلك لكن انما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان عدمه بان يقول بعد الجمل الا كذا في الجميع فيصرح بعوده الى الجميع قالوا رابعا هو صالح للجميع والتقييد بالعود الى البعض تحكم فيعود الى الكل الجواب ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع قالوا خامسا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة لكان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز الجواب اولا انه غير محل النزاع لان كلامنا في الجمل وهذه مفردات وثانيا انه انما رجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم وثالثا ان مدعاكم الرجوع الى كل واحد لا الى الجميع والحق ان النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منه قالوا المخصص اية القذف لم يرجع الى الجلد اتفاقا قلنا لدليل وهو حق الادمي ولذلك عاد الى غيره قالوا على عشرة الا اربعة الا اثنين للاخير قلنا اين العطف وايضا مفردات وايضا للتعذر فكان الاقرب اولى ولو تعذر تعين الاول مثل عشرة الا اثنين الا اثنين قالوا الثانية حايلة كالسكوت قلنا لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة قالوا حكم الاولى الاول تعين والرفع مشكوك قلنا لا تعين مع الجواز للجميع وايضا فالاخيرة كذلك للجواز بدليل قالوا انما رجع لعدم استقلاله فيتقيد بالاقل وما يليه هو المتحقق قلنا يجوز ان يكون وضعه للجميع كالو قام دليل القايل بالاشتراك حسن الاستفهام قلنا للجهل بحقيقته ولرفع الاحتمال قالوا صح الاطلاق والاصل الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك اقول القايلون بان

الاستثناء يختص بالجملة الاخيرة مطلقا قالوا اولا لو رجع الى الجميع لرجع قوله في آية القذف الا الذين تابوا تاب الى الجميع فكان يجب ان يسقط الحد بالتوبة ولا يسقط اتفاقا الجواب لا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دايما بل قد يصرف عنه لدليل وههنا كذلك لان الجلد حق لا ادمي فلا يسقط بالتوبة انما يسقط باسقاط المستحق والحاصل انه ظاهر في العموم وقد خولف به في الجلد لدليل عاد الى غيره من رد الشهادة والفسق اتفاقا ولا اختصاص بالاخيرة لما كان كذلك قالوا ثانيا لو قال على عشرة الا اربعة الا اثنين عاد الاثنين الى الاخيرة وهو الاربعة فيفيد استثناء الاثنين من الاربعة حتى يلزم ثمانية اتفاقا الجواب اولا ان الكلام في المتعدد المعطوف بعضها على بعض فاين الواو وههنا وثانيا ان الكلام في الجمل وهذه مفردات وثالثا انه ههنا يتعذر عوده الى الجميع والا لكان الاثنان مثبتا منفيا وكان لغوا اذ معه يلزم الستة كما يلزم دونه اذ لا فرق بين ان يستثني منه اربعة وان يستثني منه اربعة الا اثنين واثنان واذا تعذر الجميع تردد بين الاولى والاخيرة فجعله للاخيرة اولى لانها اقرب وهم يعتمدون القرب في غير موضع ولو تعذر عوده الى الاخيرة تعين عوده الى الاولى نحو على عشرة الا اثنين الا ثلثة فيكون اللازم خمسة قالوا ثالثا الجملة الثانية حايلة بين الاستثناء وبين الاولى فكان مانعا من تعلق الاستثناء وكانت كالسكوت والجواب منع كونها حايلة وانما تكون حايلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وانه ممنوع قالوا رابعا حكم الاولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه الجواب اولا لا نم ان حكم الاولى متيقن اذ لا يقين يتمكن مع جواز كون الاستثناء للجميع وثانيا فالاخيرة كذلك لان حكمها ثابت باليقين والرفع مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء الى الاول لو لدليل يدل عليه قالوا خامسا انما يرجع الاستثناء الى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله وما وجب للضرورة يقدر بقدرها ويكفي في ذلك العود الى جملة واحدة ثم الاخيرة هي المتحققة سواء عاد اليها

التفسيق

اي لم يعتبر التوبة في الجلد اتفاقا فالدليل وهو ان التوبة الا اثرلها في اسقاط حق العباد فيكون قيد الجهالة او عن الجلد الذي يعود اليه الاستثناء هو التفسيق اتفاقا ورد الشهادة خلافا فيكون قيد التبيين التفسيق للغير هذا هو الاظهر وليس قيد العقل عاد الى غيره اذ قبول شهادة القاذف التايب ليس متفقا عليه
ابهري

فقط او الي الجميع فيحمل عليها دون ما لم يتحقق الجواب لا نم انه يرجع للضرورة بل عندنا انه
وضعه للجميع فلا يتقيد بالاخيرة كالاول لنا دليله علي عوده الي الجميع فانه يعتبر اجماعا
ومع جواز وصفه للجميع لا يتم ما ذكرتم القايلون بانه مشترك بين كونه للجميع وللاخيرة
قالوا اولا حسن الاستفهام عند اطلاقه عنها ايهما المراد وانه دليل الاشتراك الجواب
لا نم انه دليل الاشتراك لجواز ان يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم
العلم به فلرفع الاحتمال لانه ليس بنص في احدهما بل ظاهر مع قيام احتمال الاخر فيرفع
بالتصريح قالوا ثانيا صح اطلاقه للجميع وللاخيرة والاصل في الاطلاق الحقيقة فكان حقيقة
لهما ولزم الاشتراك الجواب ان الاصل عدم الاشتراك وقد مر ان المجاز اولي منه قال مسئلة
الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا النقل وايضا لو لم يكن لم يكن
لا اله الا الله توحيدا اقول الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا وبالعكس اي الاستثناء
من النفي اثبات خلافا لابي حنيفة رح لنا النقل من ايمة اللغة انه كذلك وهو المعتمد
في اثبات مدلولات الالفاظ ولنا ايضا لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله يتم به
التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم باثبات الالهية لله ونفيها
عما سواه والمفروض انه لا يفيد الاثبات له وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري منكر
لوجود الصانع وهو لا يفيد الا نفي الغير لما نافى معتقده ولم يعلم بها اسلامه وهو
المراد واعلم ان الحنفية لا يفرقون بين الاثبات والنفي من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون
شيئا منهما يدل الاستثناء منه علي المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجية بل في النسبة
النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسي وهم يقولون
به فيهما وان كان مدلوله النسبة الخارجية فالاستثناء اعلام بعدم التعرض له والسكوت
عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما نعم بين الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم وذلك ان
السكوت عن اثبات الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف السكوت عن النفي

اهل العربية

لهما

مدلولهما

اذلا

اذ لا مقتضي معه للاثبات فهم يحملون كلام اهل العربية علي نفي الحكم النفسي وكلمة التوحيد
علي عرف الشارع قال قالوا لو كان للزوم من لا علم الا بحياة ولا صلوة الا بطهور ثبوت
العلم والصلوة بمجردهما قلنا ليس مخرجا من العلم والصلوة فان اختار تقدير لا صلوة الا
صلوة بطهور اطرد وان اختار لا صلوة تثبت بوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط
فيما الاشكال في المنفي الاعم في مثله وفي مثل ما زيد الا قايم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات
[illegible] بامرين احدهما ان الغرض المبالغة بذلك والاخر انه اكدهما والقول بانه
منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه اقول الحنفية قالوا لو كان الا
ستثناء من النفي الاثبات للزم من قولنا لا علم الا بحيوة ثبوت العلم بمجرد الحيوة ومن
قولنا لا صلوة الا بطهور ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وانه باطل بالاتفاق الجواب
ان قولنا الا بحيوة والا بطهور ليس اخراج الحيوة من العلم والطهور من الصلوة فيثبتا
بثبوتهما وذلك انا لم نقل لا صلوة الا الطهور ولا علم الا الحيوة بل قلنا الا بحيوة و
بطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثني بالحقيقة وهو اما صلوة بطهور يستثني
من حاصلة خبرا للا صلوة فيكون التقدير لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور واما باقترانها
بالطهور الذي وهو وجه من الوجوه التي يقع عليها الصلوة يستثني من يثبت بوجه
جعل له فيكون التقدير لا صلوة تثبت بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور فان اختار
في تقديره لا صلوة الا صلوة بطهور فيطرد فان كل صلوة بطهور صلوة حاصلة قطعا وان
اختار في تقديره لا صلوة تثبت بوجه الا بطهور فانه انما يثبت بهذا الوجه والاخر
عنه كما تقول كتبت بالقلم فانه لا يقتضي علية القلم باستعماله للكتابة بل كونه الة الحصول
الكتابة لا غير فهذا تصريح بكون الطهور شرطا للصلوة فكانه قال لا وجه يعتبر في ثبوتها
الا هذا ويلزم منه ثبوت كونه شرطا وانه حق لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط
لزوما كليا ليحصل بمجرده بل يحصل بحصوله في الجملة والامر كذلك ههنا فاندفع الاشكال

وكلام

الاول

من جهة الاثبات وانما الاشكال في مثل هذا التركيب في المنفي لاعم الذي تقتضيه الاستثناء
المفرغ وهو انه لا يكون الصلوة بلا طهور صلوة وان لا يثبت بوجه غير هذا الوجه
فيلزم في جميع الصفات المعتبرة في الصلوة اذا حصلت مع الطهور وكذلك في قولنا ما زيد
الا عالم فانه يلزم ان لا يكون انسانا ولا حيا ولا موجودا ولا شيئا الى غير ذلك والجواب
عنه بامرين احدهما ان المراد المبالغة في تحقق العلم لزيد كان قايلا قال ما زيد عالما
فقال ما زيد الا عالم نفيا لما يتوهمه المخاطب من نفي العلم وثبوت الجهل لا الاخر
ان ذلك اكد صفاته وكان سائر الصفات بالنسبة اليه غير معتبرة والذي
عليه ارباب علم المعاني ان المراد نفي ما يتوهمه المخاطب من الحكم واثبات غيره
فاذا قال لا صلوة الا بطهور فانما يرد على من يظن ان الصلوة اذا استجمعت
الشرايط صحت بدون الطهور فكان معناه انها لا يصح ذلك وتصح مع
الطهور وكذا في ما زيد الا عالم انما يقوله ردا لمن ظن انه جاهل او كاتب
او غيره هذا وقد قيل انه استثنا منقطع اذ لم يدخل العلم في الحيوة والطهور
في الصلوة فلا اخراج حقيقة وقولهم هذا بعيد فانه استثنا مفرغ وكل
استثنا مفرغ متصل لانه من تمام الكلام واليه النسبة ولذلك لم يجز نصبه
ويقدر بقدر الضرورة عام يناسبه ويتناوله كما قدرنا **قال** التخصيص بالشرط
الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد انه
دور وعلى طرده جزء السبب وقيل ما يتوقف تاثير المؤثر عليه واورد على
عكسه الحيوة في العلم القديم والاولى ما يستلزم نفيه نفي آخر على غير جهة
السببية **اقول** الثاني من المخصصات المتصلة هو الشرط واما حده فقال الغزالي
الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد عليه اولا
انه دور لان تعرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله

وثانيا

وثانيا انه غير مطرد لان جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الاول ان ذلك بمثابة
قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر ان تصور حقيقة المشروط
غير محتاج اليه في تعقل ذلك وعن الثاني ان جزء السبب قد يوجد المسبب دونه
اذا وجد سبب آخر وقيل الشرط ما يتوقف تاثير المؤثر عليه ويفهم منه انه لا يتوقف
ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحيوة
شرط في العلم القديم ولا يتصور هناك تاثير ومؤثر اذ المحوج الى المؤثر هو
الحدوث والمختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية
فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز
بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء **قال** وهو عقلي كالحيوة للعلم وشرعي
كالطهارة ولغوي مثل انت طالق ان دخلت الدار وهو في السببية اغلب وانما
استعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه فكذلك يخرج ما لولاه لدخل
لغة مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فيقصره الشرط على الداخلين **اقول** الشرط ينقسم الى
عقلي وشرعي ولغوي اما العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم
لا يوجد الا بحيوة واما الشرعي فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك
واما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان
اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر
المعلق به هو الجزاء هذا وان الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبا.
يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده
وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية ويستعمل في شرط شبيه
بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب امر
يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها

ويطلق عليه السبب ايضا مقرون به حرف الشرط في اكثر الصور

فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه انه لا يتوقف
اضاءته الا على طلوعها ولذلك اي ولانه يستعمل فيما لا يتوقف المسبب سواه يخرج ما لو
لاه لدخل لغة فاذا قلت اكرم بني تميم ان دخلوا فلولا الشرط لعم وجوب الاكرام
جميعهم مطلقا لوجود المقتضي باسره فاذا ذكر الشرط علم انه بقي شرط لولاه لكان
المقتضي تماما فاستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود لوجود الشرط والعدم لولاه
فيقصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين اياها ولولاه لما خرجوا
وكانوا داخلين في حكم وجوب الاكرام قال وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى
البدل فهذه ثلثة كل منها مع الجزاء كذلك فيكون تسعة اقول هذا تقسيم اخر للشرط
والمشروط باعتبار الاتحاد والتعدد وهو ان الشرط اما ان يتحد او يتعدد واذا تعدد
فاما ان يكون كل واحد شرطا على الجمع حتى يتوقف المشروط على حصولهما جميعا او على البدل
حتى يحصل لحصول ايهما كان فهذه ثلثة والجزاء ايضا كذلك لانه اما ان يتحد او يتعدد
واذا تعدد فاما على الجمع حتى يلزم حصول هذا وذاك معا واما على البدل حتى يلزم حصول
احدهما مبهما فهذه ايضا ثلثة واذا اعتبر التركيب كان ثلثة من الشرط مع ثلثة من
الجزاء الحاصل من الضرب تسعة وحكمه ظاهر فلا نطول به فرع اذا قال ان دخلتما
الدار فانتما طالقان فدخل احديهما قيل تطلق هي اذ الشرط احدهما والجزاء احدهما
وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف وقيل لا بل لا تطلق واحدة منهما لان الشرط دخولهما
جميعا وقيل بل تطلقان لان الشرط دخولهما بدلا قال والشرط كالاستثناء في الاتصال
وفي تعقبه الجمل وعن ابي حنيفة للجميع ففرق اقول حكم الشرط حكم الاستثناء فيما ذكر
من وجوب الاتصال وكذا في تعقبه الجمل اهو للجميع او للاخيرة وعن ابي حنيفة
انه للجميع ففرق بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للاخيرة
فان نظر الى انه مقدم تقديرا فقد علمت انه مقدم على ما يرجع اليه فقط قال وقولهم

في

في مثل اكرمك ان دخلت ما تقدم خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام
والقسم فان عنوا ليس بجزاء في اللفظ فمسلم وان عنوا ولا في المعنى فممنوع والحق انه لما
كان جملة روعيت الشائبتان اقول قياس الشرط ان يكون صدر الجملتين مقدما عليهما
لان الشرطي قسم من الكلام فحقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم يشخصه
تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتمني والقسم والنفي ومن ثم قيل في نحو اكرم
ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجزاء خبر لا جزاء والجزاء محذوف تقديره اكرمك
ان دخلت الدار اكرمك لدلالة الخبر وهو اكرمك الاول عليه وانما صير اليه مراعاة
لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم وقولهم هذا ان عنوا به انه ليس
بجزاء في اللفظ فمسلم ولا الجزم وان عنوا به انه ليس بجزاء لا في اللفظ ولا في المعنى فممنوع
اذ نعلم قطعا انه لا يدل الا على اكرام مقيد بقيد دخول الدار ولذلك لو لم يدخل
ولم يكرم لم يعد كاذبا والتعليق ثانيا لا ينافي الاطلاق اولا نعم انه يدل على التقييد
ثانيا وان المراد بالمطلق كان هو المقيد المراد بقولنا هو جزاء معنى والحق انه لما
كان المقدم جملة مستقلة عومل معاملة المستقل لفظا فلم يجزم واريد به الجزاء
معنى فقدر الجزاء دالا على انه مراد تعليقه بالشرط وان استقل لفظا فروعيت
فيه الشائبتان فلذلك قال بكل واحد منها قائل وجاز الاطلاق بالاعتبارين
والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل قال التخصيص بالصفة مثل اكرم بني تميم الطوال
وهي كالاستثناء في العود الى متعدد اقول الثالث من اقسام التخصيص المتصل
التخصيص بالصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فقصر الصفة وهو الطوال العام وهو
بنو تميم على بعض افراده وهو الطوال وهو عند العود على متعدد نحو اكرم بني
تميم ومضر وربيعة الطوال اهو للجميع او هو للاخير حكمه الاستثناء بعد الجمل
والمختار المختار قال التخصيص بالغاية مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فيقصر

على الداخلين كالصفة وقد يكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددين كالشرط وهي
كالاستثناء في العود على المتعدد اقول الرابع من اقسام التخصيص بالمتصل
التخصيص بالغاية نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا والغاية وهو الى ان يدخلوا
قصر العام وهو بنو تميم على غير الداخلين وكل واحد من الغاية وما قيد بها قد يكون
متحدا ومتعددا على الجمع او على البدل فيأتي الاقسام التسعة كما في الشرط والغاية
بعد المتعدد كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخير والمذاهب المذاهب
المختار المختار قال التخصيص بالمنفصل يجوز التخصيص بالعقل نحو الله خالق
كل شيء وايضا ولله على الناس حج البيت في خروج الاطفال بالعقل قالوا لو كان تخصيصا
لصح الارادة لغة قلنا التخصيص للمفرد وما نسب اليه مانع هنا وهو معنى
التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان متاخرا لانه بيان قلنا لكان متاخرا بيانه
لا ذاته قالوا لو جاز به لجاز به النسخ قلنا النسخ على التفسيرين محجوب عن العقل قالوا
تعارضا قلنا فيجب تاويل المحتمل اقول هذا حين فرغ من التخصيص بالمتصل شرع
في التخصيص بالمنفصل وفيه مسايل هذه اولاها هل يجوز التخصيص بالعقل
الجمهور على جوازه ومنعه طايفة لنا قوله تع الله خالق كل شيء وقوله وهو على
كل شيء قدير والعقل قاض ضرورة بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا
ومقدورا ولنا ايض قوله تع ولله على الناس حج البيت والعقل قاض بخروج من لا
يفهم الخطاب كالاطفال والمجانين قالوا اولا لو كان مثل ذلك تخصيصا لصح ارادة
العموم لغة واللازم باطل اما الملازمة فلان تلك مسمياته لغة واطلاق اللفظ
على مسمياته لغة صحيح لغة قطعا واما انتفاء اللازم فلان ذلك لا يصح لغة فلو قلنا
قلنا هذا خالق كل شيء فهم منه لغة انه اراد به غير نفسه ولو اراد فيه نفسه لخطاء
لغة الجواب ان التخصيص للمفرد وهو كل شيء ويصح ارادة الجميع به لغة فاذا وقع في

الترتيب

الترتيب فما نسب اليه وهو المخلوقية والمقدورية هو المانع من ارادة الجميع وقصره
على البعض وهو غير نفسه والعقل هو القاضي بذلك ولا معنى للتخصيص عقلا
الا ذلك والحق انه يصلح في الترتيب للجميع ايضا لغة ولو اراد لم يخطا لغة وانما
يكذب في المعنى والخطاء لغة غير الكذب في الخبر قالوا ثانيا لو كان العقل مخصصا
لكان متاخرا واللازم منتف اما الملازمة فلان تخصيص الشيء بيان المراد منه
والبيان متاخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما انتفاء اللازم فلتقدم
العقل على الخطاب ضرورة الجواب العقل له ذات وله صفة وهو انه بيان
فان اردت بتاخره تاخر ذاته فلا يلزم وان اردت تاخر كونه بيانا فلا يمتنع قالوا
ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه بيان مثله واللازم
منتف بالاجماع الجواب لا نسلم الملازمة لان النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفع الحكم
على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض
من الخطاب قد يدركه العقل كما في الصورة المذكورة قالوا رابعا تعارضا
اعني دليل الشرع ودليل العقل فيرجح احدهما بلا مرجح تحكم الجواب لا نسلم
التحكم فانهما لما تعارضا وجب تاويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة ابطال
القاطع وهو دليل العقل قال مسئلة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ابو حنيفة
والقاضي والامام ان كان الخاص متاخرا والا فالعام ناسخ فان جهل تساقطا لنا
انا واولات الاحمال مخصص لقوله والذين يتوفون وكذلك والمحصنات من الذين
مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا اذا
قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا فالثاني ناسخ قلنا
التخصيص اولى لانه اغلب ولا رفع فيه كما لو تاخر الخاص قالوا على خلاف قوله
لتبين قلنا تبيانا لكل شيء والحق انه المبين بالكتاب وبالسنة قالوا البيان يستدعي

المخصص

التاخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس رضي الله عنهما كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
قلنا يحمل علي غير التخصيص جمعا بين الادلة اقول تخصيص الكتاب بالكتاب جايز
علم تقدم العام او تقدم الخاص او جهل التاريخ ومنعه بعض الظاهرية مطلقا وفصل ابو حنيفة
والقاضي وامام الحرمين فقالوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان متاخرا خصص العام وان
كان متقدما فلا بل كان العام ناسخا للخاص وان جهل التاريخ تساقط الاحتمال بطلان
حكم الخاص لتاخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه
دليل آخر لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالي واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن مخصص لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ومنه قوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
مخصص لقوله تع لا تنكحوا المشركات فان الذمية مشركة للتثليث وغيره ولنا
ايضا انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة
الخاص علي مدلوله قاطع ودلالة العام علي العموم محتمل لجواز ان يراد به
فلو لم يخصص العام متاخرا بل ابطلنا به الخاص كنا ابطلنا القاطع بالمحتمل و
بطلان اللازم فالعقد يقضي به قضاء اوليا قالوا اولا اذا قال اقتلوا زيدا ثم قال
لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان تقول لا تقتلوا زيدا ولا عمروا الي ان ياتي علي الا
فراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا
شك انه لو قال لا تقتلوا زيدا لكان ناسخا لقوله اقتلوا زيدا فكذا ما هو بمثابته
الجواب ان خصوصية زيد في الاثبات اذا كان مذكورا بخصوصيته لم يكن التخصيص
فيصار الي النسخ بخلاف ما كان مذكورا بعموم المشركين فان تخصيصه ممكن فلا يصار
الي النسخ لان التخصيص اولي من النسخ اما اولا فلانه اغلب والاكثر والالحاق بالاغلب اغلب
علي الظن كمن دخل مدينة اغلبها المسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه

واما

واما ثانيا فلان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون
من الرفع وكلاهما كما لو تاخر الخاص فانه يحمل علي التخصيص وان كان النسخ محتملا بان
يقرر حكم العام ثم يرفع ولا يصار اليه بل نجزم بالتخصيص للوجهين المذكورين
قالوا ثانيا لو كان الكتاب مخصصا للكتاب لكان مخالفا لقوله تع لتبين للناس ما
نزل اليهم اذ التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع
[illegible] به القران وانه مح الجواب انه معارض بقوله تع في صفة القران تبيانا
لكل شيء والكتاب شيء فيجب ان يكون تبيانا له والحق ان الكل وارد علي لسانه فكان
هو المبين تارة بالقران وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض قالوا قال ابن عباس كنا
ناخذ بالاحدث وهو ظاهر في اخذ الجماعة بذلك فكان اجماعا ثم ان العام المتاخر
احدث فوجب الاخذ به وترك الخاص المتقدم وهو المطلوب الجواب انه محمول
علي ما لا يقبل التخصيص جمعا بين دليلنا وهذا الدليل فان الجمع بين الادلة ولو
[illegible] بها من وجه اولي من ابطال البعض قال مسلة يجوز تخصيص السنة بالسنة
لنا ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقته السماء [redacted]
العشر وهي كالتي قبلها اقول الجمهور علي انه يجوز تخصيص السنة بالسنة خلافا
لشرذمة لنا لو لم يجز لما وقع وقد وقع فان قوله ليس فيما دون خمس اوسق صدقة
مخصص لقوله عم فيما سقت السماء العشر فان الثاني يتناول ما دون خمسة
اوسق وقد اخرج بالاول وهذه المسلة التي قبلها وهي تخصيص الكتاب بالكتاب
فيجي فيه دليلنا من ابطال الاقوي بالاضعف ولا يستدل بقوله تع تبيانا لكل شيء
والمذاهب والشبه والاجوبة قال مسلة يجوز تخصيص السنة بالقران لنا تبيانا
لكل شيء وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا لتبين للناس وقد تقدم اقول تخصيص
السنة بالقران جايز عند الجمهور لنا قوله تع تبيانا لكل شيء فدخلت السنة ولنا ايضا

قالوا السادس يستدل علي التاخر [illegible]
قلنا [illegible]

انه لا يبطل القاطع وهو القران تخصيصه بالمحتمل وهو السنة لعمومها كما تقدم قالوا قال تعالى
لتبين للناس فيكون كلامه مبينا لكلام القران فلا يكون القران مبينا لكلامه الجواب ما تقدم
ان الكل بلسانه فهو المبين بالقران قال مسئلة يجوز تخصيص القران بخبر الواحد وقال
به الايمة الاربعة وبالمتواتر اتفاقا ابن ابان ان كان خص يقطعي الكرخي ان كان خص
بمنفصل القاضي بالوقف لنا انهم خصوا واحل لكم بقوله ولا تنكح المراة على عمتها
ولا على خالتها ويوصيكم الله في اولادكم بقوله لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا
المسلم من الكافر ونحن معاشر الانبياء لا نورث واورد انكانوا اجمعوا فالمخصص الاجماع
ولا فلا دليل قلنا اجمعوا على التخصيص بها قالوا رد عمر حديث فاطمة بنت قيس
انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن ولذلك قال كيف
نترك كتاب ربنا لقول امراة قلنا لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت
ام كذبت قالوا العام قطعي والخبر ظني وزاد ابن ابان والكرخي لم يضعف بالتجوز قلنا
التخصيص في الدلالة وهي ظنية فالجمع اولى القاضي كلاهما قطعي من وجه فوجب التوقف
قلنا الجمع اولى اقول يجوز تخصيص القران بالخبر المتواتر اتفاقا واما بخبر الواحد فالحق
جوازه وبه قال الايمة الاربعة وقال ابن ابان انما يجوز اذا كان العام قد خص من قبل بدليل
متصل سوا كان قاطعا او ظنيا والقاضي ابو بكر يقول بالوقف بمعنى لا ادري ايجوز ام لا لنا ان الصحابة خصوا القران بخبر الواحد من غير نكير وكان اجماعا منه قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ورد خلفيه نكاح المراة على عمتها وخالتها فخص بقوله صلعم
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ومنه قوله تعالى يوصيكم في اولادكم فانه يوجب
الميراث للولد عموما وقد خص بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث اعترض
عليه بانهم ان اجمعوا على خروج ما ذكرتم من عموم النص فالمخصص هو الاجماع لا السنة
والا فلا يتم التخصيص اذ لا دليل عليه فانه لا يستقيم فيه دليل سوى الاجماع والفرض عدمه

اي وان لم يجمعوا

الجواب

الجواب انهم اجمعوا على التخصيص [redacted] باخبار الاحاد حيث لم ينكروه لما وقع
فلا يكون التخصيص بالاجماع بل بخبر الواحد ودليله الاجماع قالوا اولا رد عمر خبر
فاطمة بنت قيس انه لم تجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن
فقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة ولو جاز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لخصص به ولم يرده ولم تجعل كونها خبر امراة مع مخالفته للكتاب
من قبله الجواب انه انما رده لتردده في صدقها وكذبها ولذلك لما قال
بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت فعلل الرد بالتردد في صدقها وكذبها
لا بكونه خبر واحد قالوا ثانيا العام وهو الكتاب قطعي والخاص وهو خبر الواحد
ظني فيلزم ترك القطعي بالظني الجواب ان التخصيص وقع في الدلالة لانه رفع للدلالة
في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني ويقرر
بعبارة اخرى فيقال الكتاب العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس
لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما والكرخي قال مثل ذلك الا انه زاد قيدا
لان الخاص ظني والعام قطعي لم يضعف بصرفه عن حقيقته الى المجاز لان المخصص
بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ
لا يبقى قطعيا الان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع
مانع القطع الجواب ما تقدم القاضي كلاهما قطعي من وجه ظني من وجه كما قررناه فوقع
التعارض فوجب التوقف الجواب ترجح الخبر بان اعتباره جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب
ابطال للخبر بالمرة والجمع اولى من الابطال قال مسئلة الاجماع يخصص القران والسنة
كتنصيف اية القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخا اقول الاجماع يخصص الكتاب
والسنة لما ثبت من تخصيص اية القذف فانها توجب ثمانين جلدة للحر والعبد واوجبوا
عليه نصف الثمانين والتخصيص بالتحقيق لتضمنه نصا مخصصا حتى لو عملوا بخلاف

التخصيص بالخبر الواحد

من انه ترك الظني بظني

كان الاجماع

ما هو نص في حكم يتناوله بخصوصيته لا بعمومه فانه يتضمن نصا فاسخا ومن ثم قيل لا
اجماع لا ينسخ به والفرق بين التخصيص به والنسخ به لا يرجع الى امر معنوي قال مسئلة العام
يخصص بالمفهوم ان قيل به ومثل في الانعام زكوة وفي الغنم السائمة زكوة للجمع بين
الدليلين فان قيل العام اقوى فلا معارضة قلنا الجمع اولى كغيره اقول من قال بالعموم وبا
لمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم كما جوزه بالمنطوق سواء فيه مفهوم الموافقة
ومفهوم المخالفة وذكر في مثاله من مفهوم المخالفة لانه اضعف ان يقول في الانعام
زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيدل في المفهوم
على انه ليس في المعلوفة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة ومثاله
من الاحكام تخصيص قوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير
لونه او طعمه او ريحه بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لنا انه دليل شرعي
عارضه مثله فكان العمل به جمعا بين الدليلين فوجب فان قيل لا نسلم المعارضة فان المنطوق
اقوى والاضعف ينمحي مع الاقوى فلا يعارضه قلنا الجمع بين الدليلين اولى من ابطال
احدهما وان كان اضعف كغيره من المخصصات فانا نعمل بها جمعا بين الادلة ولا
يشترط التساوي في القوة كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد قال مسئلة
فعله صلعم يخصص العموم كما لو قال الوصال او الاستقبال للحاجة او كشف الفخذ حرام
على كل مسلم ثم فعل فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ وان ثبت بعام فالمختار تخصيصه با
لاول وقيل العمل بموافق الفعل وقيل الوقف لنا التخصيص اولى للجمع قالوا الفعل
اولى لخصوصه قلنا الكلام في العمومين اقول فعل الرسول بخلاف العموم مثل ان يقول
الوصال في الصوم او استقبال القبلة عند قضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل
مسلم ثم يفعل ذلك فانه تخصص العموم بناء على كونه حجة فيعلم انه لم يدخل في حكم العموم
فان لم يثبت وجوب اتباع الامة له فهو تخصيص له فقط وان ثبت فان كان ثبوته بدليل

خاص

خاص في ذلك الفعل فهو نسخ لتحريمه وان كان بدليل عام في جميع افعاله فالمختار ان ذلك
الدليل العام يصير مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم على الامة فوجب ذلك
القول ولا تجب عليهم الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير مخصصا بل تجب عليهم العمل
للموافق الفعل وهو دليل وجوب الاتباع فيتبع في فعله وقيل بالوقف لنا اعتبار
الاول تخصيص لدليل الاتباع وفيه جمع للدليلين واعتبار دليل الاتباع ابطال للاول
والجمع اولى من الابطال قالوا الفعل خاص والقول عام والعمل بالخاص اولى كغيره الجواب
ان الفعل ليس دليلا انما الدليل هو القول الاول ودليل الاتباع وهما عامان والاول
اخص فالعمل به اولى وقد يقال الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو اخص
قال مسئلة الجمهور اذا علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف فلم ينكره كان مخصصا للفا
على فان تبين معنى حمل عليه موافقه بالقياس او بحكمي على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز
فان لم يتبين فالمختار انه لا يتعدى لتعذر دليله اقول ذهب الجمهور الى ان الرسول
صلعم اذا علم بفعل المكلف مخالف للعموم فلم ينكره كان مخصصا للفاعل ثم ان تبين
معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه في ذلك المعنى اما بالقياس واما بقوله
صلعم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لنا ان سكوته دليل جواز الفعل اذا علم من عادته
انه لو لم يكن جائزا لما سكت عن انكاره واذا ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص
به جمعا بين الدليلين كغيره هذا اذا تبين معنى هو العلة واما اذا لم يتبين
فالمختار انه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله اما القياس فظاهر واما حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق كذا
ختلاف في الاحكام قطعا وههنا لم يعلم قال مسئلة الجمهور ان مذهب الصحابي
ليس بمخصص ولو كان الراوي خلافا للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة قالوا
يستلزم دليلا والا كان فاسقا فيجب الجمع قلنا يستلزم دليلا في ظنه فلا يجوز لغيره

عن العام الذي يريد تخصيصه بالفعل فيكون العمل به اولى

وعلم الغفلة عنه والقدرة عليه

ابتاعه قالوا لو كان ظنيا لبينه قلنا ولو كان قطعيا لبينه وايضا لم يجز لصحابي مخالفته
وهو اتفاق اقول ذهب الجمهور الى ان مذهب الصحابي على خلاف العام لا يكون
مخصصا وان كان هو الراوي للعام خلافا للحنفية والحنابلة اذ قال بعضهم يخصص
مطلقا وبعضهم ان كان هو الراوي لنا ان العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة
فلا يجوز تخصيصه به ولان ترك الدليل الا لدليل وانه غير جائز قالوا مخالفة
الصحابي يستدعي دليلا والا وجب تفسيقه وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك
الدليل وان لم يعرف بعينه ويخصص به جمعا بين الدليلين الجواب انه انما
يستدعي دليلا في ظنه وما ظنه المجتهد دليلا لا يكون دليلا على غيره ما لم يعلمه
بعينه مع وجه دلالته فلا يجوز لغيره اتباعه في اعتباره والتخصيص به لانه
تقليد من مجتهد وانه لا يجوز قالوا دفعا لهذا الجواب دليله قطعي اذ لو كان
ظنيا لبينه دفعا للتهمة الجواب من وجوه ثلثة فاولا انه معارض بمثله فنقول
دليله ظني اذ لو كان قطعيا لبينه دفعا للتهمة وايضا لو كان قطعيا لم يخف على
عادة وايضا لو كان قطعيا لم يجز مخالفة صحابي آخر له وانه جائز اتفاقا قال مسئلة الجمهور
العادة في تناول بعض خاص ليس بمخصص خلافا للحنفية مثل حرمت الربا في الطعام
وعادتهم تناول البر لنا ان اللفظ عام لغة وعرفا فلا مخصص قالوا يتخصص به
كتخصص الدابة بالعرف والنقد بالغالب قلنا ان غلبة الاسم عليه كالدابة اختص به
بخلاف غلبة تناوله والغرض فيه قالوا لو قال اشتر لي لحما والعادة تناول الضان لم
يفهم سواه قلنا تلك قرينة في المطلق والكلام في العموم اقول اذا ورد عام يتناول
انواعا من المتناولات والمعتاد فيمن يخاطبون به لغاهو نوع مما يتناوله اللفظ بعمومه
فهل العادة لا تخصص العام بذلك النوع مثاله ان يقول حرمت الربا في الطعام
وانه يتناول البر وغيره ويفرض ان عادتهم تناولهم البر فهل يعم حرمة الربا كل مطعوم

لابي حنيفة

اي المخالفة لان في معني الخلاف

اي من المكلفين بذلك العام

او تخص

او تخص البر الحق انه يعم والمعتبر تناول اللفظ لا تناولهم عادة قلنا ان اللفظ عام لغة وهو
ظاهر وعرفا اذ لم يطرأ عليه عرف نقله اذ المفروض ان المعتاد اكلهم البر والطعام
باق على عمومه واذا كان كذلك وجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل
بالاصل لغة لانه لم يوجد سوى عادتهم فرضا وليس بدليل قالوا انه يتخصص
بالمعتاد عرفا كما تخصص الدابة بذوات الاربع بعد كونه في اللغة لكل ما يدب على
الارض وكما يخصص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد الجواب
ان ذلك لتخصيص الاسم بذلك المسمى عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة في تناوله
لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما في الدابة لاختص به
وكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة والفرض انما وقع في غلبة العادة فقط
قالوا ثانيا لو قال اشتر لحما والمعتاد في البلد تناول لحم الضان لم يفهم سواه فعلم
ان غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم وهو يقتضي تخصيص الحكم بالغالب واعتبار خصوص
العادة دون عموم العبارة الجواب ان ذلك غير محل النزاع لان لحما مطلقا نزل على
المقيد بقرينة ميله الى المعتاد وليس فيه ترك للمطلق وانما الكلام في العموم هل ينزل
على الخصوص فيترك به الظاهر بمجرد العادة واين احدهما من الاخر قال مسئلة الجمهور
واذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور مثل ايما اهاب دبغ فقد
طهر وقوله عليه السلام في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض فيعمل بهما قالوا المفهوم
يخصص المفهوم العموم قلنا مفهوم اللقب مردود اقول اذا وافق الخاص العام في حكم
فان كان بمفهومه ينفي الحكم عن غيره فقد سبق انه يخصص واما اذا لم يكن له مفهوم فالجمهور
على انه لا يكون مخصصا له خلافا لابي ثور مثاله قوله صلعم ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله
في شاة ميمونة دباغها طهورها فيعم الطهارة كل اهاب ولا يخص بالشاة لنا انه لا تعارض
بينهما لعدم المنافاة بين الخاص والعام وكان هو الموجب للتخصيص لانه اذا تعارضا تعذر العمل

اي اسم الدابة مستعملا في ذوات الاربع

العام من المطلق

يدل الخاص على بعض ما يدل عليه العام

بهما من كل وجه فنصير الى العمل بهما من وجه واذا لم يتعارضا فيجب العمل بهما من كل وجه
غير تخصيص عملا بالمقتضي السالم عن المعارض قالوا قد ذكرتم ان المفهوم تخصيص
العموم ومفهوم الخاص نفي الحكم عن ساير صور العام فوجب ان يخصصه الجواب
هذا من قبيل مفهوم اللقب وانه مردود والحاصل ان هنا فرع الخلاف في مفهوم اللقب
فمن اثبته خصص به والا فلا قال مسلة رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص الامام
وابو الحسين تخصيص وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن لنا انفظان
فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر قالوا يلزم مخالفة الضمير واجيب بانه كان عادة
الظاهر الوقف لعدم الترجيح واجيب بظهور العموم فيهما فلو خصصنا الاول
خصصناهما ولو سلم فالظاهر اقوى اقول اذا ذكر عام بعده ضمير يرجع الى بعض
ما يتناوله لم يكن تخصيصا له وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري انه تخصيص
وقيل بالوقف مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن
احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فلا يجوز تخصيص التربص
بالرجعيات بل يعم الرجعيات والباينات لنا انهما لفظان فلا يلزم من خروج احدهما
عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته مجازا فغايته ان ظاهر الضمير ان يكون
عاما وقد خص فلم يلزم مثله في المرجوع اليه قالوا يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم
ماله الضمير مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه بط الجواب ان الضمير كاعادة الظاهر ولا شك
انه لو اعاد الظاهر واراد به ثانيا الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولم تحكم بكونه
غير الاول ومخالفا له فكذا ههنا القائل بالوقف قال يلزم تخصيص الظاهر او المضمر دفعا
للمخالفة وكلاهما تحكم لعدم المرجح فوجب التوقف الجواب اولا انهما ظاهران في العموم
فاذا خصصنا الاول لزم تخصيص الثاني واذا خصصنا الثاني لم يلزم تخصيص الاول وما
فيه مخالفة للظاهر اولى مما فيه مخالفتان ولو سلم فالظاهر اقوى دلالة من المضمر فوقع

الاضعف

الاضعف اسهل قال مسله الاربعة والاشعري وابو هاشم وابو الحسين جواز تخصيص العموم
بالقياس ابن سريج ان كان جليا ابن ابان ان كان العام مخصصا وقيل ان كان الاصل مخرجا الجبائي
يقدم العام مطلقا والقاضي والامام بالوقف والمختار ان ثبت العلة بنص او اجماع او كان
الاصل مخصصا خص به والا فالمعتبر القراين في الوقايع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس
والا فعموم الخبر لنا انها كذلك كالنص الخاص فيخصص بها للجمع بين الدليلين واستدل
بان المستنبطة اما راجحة او مرجوحة او مساوية والمرجوح والمساوي لا يخصص ووقوع
احتمال من اثنين اقرب من واحد معين واجيب بجريه في كل تخصيص وقد صرح بالجمع
الجبائي لو خص به لزم تقديم الاضعف بما تقدم في خبر الواحد من ان الخبر يجتهد فيه
في امرين الى اخره واجيب بما تقدم وبان ذلك عند ابطال احدهما وهذا اعمال لهما وبا
لتزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لهما واستدل بتاخيره في حديث معاذ
وتصويبه واجيب بانه اخر السنة عن الكتاب لم يمنع الجمع واستدل بان دليل
القياس الاجماع والاجماع عند مخالفة العموم واجيب بان المؤثر ومحل التخصيص
يرجعان الى النص لقوله عليه السلام حكمي على الواحد وما سواهما ان ترجح الخاص وجب
اعتباره لانه المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني وهذه ونحوها قطعية عند القاضي لما
ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات ظنية عند قوم لان الدليل الخاص بها
ظني اقول هل يجوز تخصيص العموم بالقياس مثل ان يعم قوله خذ من اموالهم صدقة
المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير المنقول من الايمة الاربعة وابي هاشم
وابي الحسين جوازه وقال ابن سريج ان كان القياس جليا جاز والا فلا وقال ابن ابان ان كان
العام مخصصا قبل بنص جاز والا فلا وقيل ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك
العموم بنص جاز والا فلا وقال الجبائي لا يجوز بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس
او لا ومخصوصا كان العام او لا وقال الامام والقاضي بالوقف والمختار انه ان ثبت علة

العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصًا للعام اي مخرجا عنه خص به العام و الا
فالمعتبر القراين في احاد الوقايع مما يظهر بها ترجيح احدهما فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به
والا عمل بعموم الخبر لنا ان القياسات اذا كانت كذلك اي ثبت عليتها بنص او اجماع او كان
الاصل مخرجا بنص تنزلت منزلة نص خاص في افادة الظن وكانت مخصصة جمعا بين
الدليلين وقد استدل علي ان غيرها لا يخصص بان العلة اذا كانت مستنبطة فاما ان تكون
راجحة علي العام او مرجوحة او مساوية وانما تخصص اذا كانت راجحة اذ لا يعمل بالمرجوح
وفي المساوي يتوقف واذا ثبت ذلك فالتخصيص يثبت باحتمال بعينه وينتفي
باحد احتمالين مبهما ولاشك ان وقوع احتمال من اثنين اقرب من وقوع واحد معين فيكون
عدم التخصيص اقرب في النفس وارجح في الظن فوجب العمل به وهو المطلوب الجواب
ان هذا بعينه تجري في كل تخصيص وقد رجحتم الاحتمال الواحد فيها علي الاحتمالين
بان فيه جمعا للدليلين فما جوابكم ثمة فهو جوابنا ههنا احتج الجبائي بانه لو قدم القياس
علي عموم الخبر لزم تقديم الاضعف علي الاقوي وانه باطل وبيان الملازمة بما تقدم
خبر الواحد ان الخبر يجتهد فيه في امرين السند والدلالة والقياس يجتهد فيه في ستة
امور حكم الاصل وعلته ووجودها فيه وخلوها عن المعارض فيه ووجودها في الفرع
وخلوها عن المعارض فيه مع الامرين ان كان الاصل خبرا الجواب اولا بما تقدم ان ما ذكرنا
من الصور بمثابة نص خاص وثانيا بان الالزام بما ذكرتم لا يرد علينا الا ان ذلك انما لا يجوز
عند ابطال احدهما فان الاقوي يبطل الاضعف والاضعف لا يبطل الاقوي وههنا ليس كذلك
فانه اعمال لهما ولا ابطال لشي منهما وثالثا بالزامه بما جوزتم من تخصيص الكتاب
بالسنة وتخصيص المفهوم لمنطوق الكتاب والسنة مع انه اضعف وقد استدل
علي مذهب الجبائي وهو تقديم الخبر علي القياس مطلقا بحديث معاذ حيث قال له عليه السلام
عند بعثه الي اليمن بم تحكم قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان

لم تجد

لم تجد قال اقيس الامر بالامر فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله فتقديم
معاذ الخبر علي القياس وتصويب الرسول صلعم له فيه يدل علي وجوب تقديم الخبر علي القياس
وانه لا عبرة بالقياس مع وجود الخبر خالفه او وافقه الجواب اولا انه اخر السنة عن الكتاب
مع جواز تخصيص السنة للكتاب اتفاقا وثانيا انه ليس في خبره ما يدل علي امتناع
تخصيص الخبر بالقياس غايته انه لا يبطل الخبر بالقياس واما العمل بهما جمعا للدليلين
فلم يمنعه وقد استدل عليه ايضا بان الدليل علي وجوب العمل بالقياس انما هو الاجماع
ولا اجماع علي وجوب العمل به عند مخالفة العموم للخلاف فيه فامتنع العمل به اذ لا
يثبت حكم بلا دليل الجواب ان العلة المؤثرة وهي المعتبرة بالنص او الاجماع ومحل
التخصيص وهو الذي خص الاصل فيه بنص وهي التي ذكرنا انها يقدم فيها القياس
علي النص برجعان الي النص وهو قوله صلعم حكمي علي الواحد حكمي علي الجماعة فاذا ثبت العلية
او الحكم في حق واحد ثبت في حق الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة
تخصيصا بالنص لا بالقياس واما ما سواه مما اعتبرنا فيه الترجيح بالقراين فلا
شك انه اذا ترجح الخاص صار مظنونا فوجب اعتباره للقطع بان الظن هو المعتبر كما ذكر
في الاجماع الظني ثم انه نبه علي نكتة فقال هذه القضية وامثالها قطعية عند القاضي
لما تقرر من وجوب العمل بالراجح من الامارات قطعا فيحصل قياس هكذا هذا مظنون
مجتهدا وكلما هو مظنون في مجتهد اعلي العمل به والصغري وجدانية والكبري ضرورية
من الدين وقال قوم انها ظنية لان الدليل الخاص بها ظني والماخوذ من الظني ظني وسيا
تيك في باب الاجتهاد لهذا تتمة وتحقيق قال المطلق والمقيد المطلق ما دل علي شايع
في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد
علي ما اخرج من شايع بوجه كرقبة مومنة وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف
ومختار ومزيف جار فيه ويزيد مسئلة اقول ومن اقسام المتن المطلق والمقيد وهما

تجب علي العمل به فهذا تجب ح

المطلق والمقيد

تريبان من العام والخاص فذكرهما عقيبهما وحد المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه ومعنى
ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج
المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصًا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة
او حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نكرة نحو كل
رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع بما ذكرناه
من التفسير واما المقيد فحده بخلاف حد المطلق فهو ما يدل لا على شايع في جنسه
فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج
من شياع بوجه من الوجوه مثل رقبة مومنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات
المومنات فقد اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المومنة
وغير المومنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمومنة فكان مطلقًا من وجه مقيدًا
من وجه واعلم ان جميع ما ذكر من تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار يجري مثله
في تقييد المطلق ويزيد في تقييد المطلق مسلة هي هذه قال مسلة اذا ورد مطلق
ومقيد فان اختلف حكمهما مثل اكس واطعم فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه اتفاقًا
ومثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مع لا تملك رقبة كافرة واضح فان لم يختلف حكمهما
فان اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا العكس بيانًا لا نسخًا وقيل نسخ
ان تاخر المقيد لنا انه جمع بينهما فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وايضا يخرج بيقين
وليس بنسخ لانه لو كان التقييد نسخًا لكان التخصيص نسخًا وايضا لكان تاخير المطلق
نسخا قالوا لو كان تقييدا لوجب دلالته على رقبة مومنة مجازا واجيب بانه لازم
لهم اذا تقدم المقيد وفي التقييد بالسلامة والتحقيق ان المعنى رقبة من الرقاب
فيرجع الى نوع من التخصيص سمي تقييدا وفان كانا نفيين عمل بهما مثل لا تعتق
مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا وان اختلف موجبهما كالظهار والقتل فعن الشافعي

حـ اذا تقيد المتقدم

الرقاب

حمل المطلق على المقيد فقيل بجامع وهو المختار فيصير كالتخصيص بالقياس على محل التخصيص
ونقل عنه بغير جامع وابو حنيفة لا يحمل اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان تختلف حكمهما
او لا يختلف القسم الاول ان يختلف حكمهما نحو اكس تميميا واطعم تميميا عالما فههنا
لا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كانا مامورين او منهيين او مختلفين
واتحد موجبهما او اختلف اللهم الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا
تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين
اتفاقا لتوقف الاعتاق على الملك وهذا واضح فلذلك لم يذكره صريحا القسم الثاني ان لا
يختلف حكمهما نحو اطعم تميميا اطعم تميميا عالما وهذه اقسام ثلثة لانه اما ان يتحد مو
جبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين الاول ان يتحد موجبهما
مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة فيحمل المطلق على
المقيد لا بالعكس ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ
ان تاخر المقيد فههنا مقامان انه يحمل المطلق على المقيد وانه بيان لا نسخ اما انه يحمل
المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل
بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصوله في ضمن غير ذلك المقيد وايضا فانه يخرج بالعمل
بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون
مكلفا بالمقيد فلا يعمله فلا يخرج واما انه بيان لا نسخ فلانه لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص
نسخا لانه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق وايضا لو كان نسخا للمطلق لكان تا
خير المطلق للمقيد لان التنافي انما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وانتم لا تقولون
به وقد يجاب عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل التقييد واما التخصيص
فهو دفع لبعض الحكم الاول فقط وعن الثاني بمثله ويظهر بالتامل قالوا لو كان تاخير
المقيد بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة

انما منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص الجواب انه لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم
يقولون المراد بالمطلوح المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وايضا فانه لازم لهم في تقييد الرقبة
بالسلامة مجازا فما هو جوابكم في الصورتين فهو جوابنا ثم افاد ان التحقيق في هذه المسألة
ان رقبة من الرقبات اي رقبة كانت فيصير عاما الا انه على البدل لا على الجمع ويصير تخصيصه
بالمؤمنة او السالمة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع
الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما تقدم الخاص بيانا
للعام فكذلك تقييد المقيد بيانا للمطلق الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما
اتفاقا مثل ان يقول في الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فلا يجزي اعتاق
المكاتب اصلا وانت تعلم ان هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق الثالث ان يختلف
موجبهما كما اطلق في كفارة الظهار فقال فتحرير رقبة وقيد في كفارة القتل فقال فتحرير
رقبة مؤمنة فنقل عن الشافعي رح انه يحمل المطلق على المقيد فقال اكثر الشافعية مراده
انه يحمل عليه بجامع ان كان وهذا هو المختار فيكون كتخصيص عام ليس محلا للتخصيص
عام هو محل التخصيص ويجيء ما ذكرنا هنالك من الدليل والسؤال والجواب وقد روي
شذوذ من الشافعية عن الشافعي رح انه يحمل المطلق على المقيد من غير جامع لان كلام
الله واحد وبعضه يفسر بعضا وليس بسديد كما ترى وقال ابو حنيفة رح لا يحمل عليه
ولا بجامع اذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس
لا يصلح ناسخا والجواب منع كونه نسخا كالتقييد بالسليمة

المجمل والمبين

قال المجمل والمبين المجمل المجموع وفي
الاصطلاح ما لم يتضح دلالته وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه شيء عند الاطلاق ولا
يطرد للمهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم احد المحامل والفعل المجمل كقيام من الركعة
لاحتمال الجواز والسهو ابو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين والمجاز
المراد بين او لم يبين اقول ومن اقسام المتن المجمل والمبين فاخذ فيهما فالمجمل لغة هو المجموع

وجملة الشيء مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واما
في الاصطلاح فهو ما لم يتضح دلالته والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة ولا يرد عليه
المهمل وهو يتناول القول والفعل المشترك والمتواطي وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم
منه عند الاطلاق شيء وهو غير مطرد ولا منعكس اما الطرد فلان المهمل كذلك وليس
بمجمل وايضا فلفظ المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس بشيء اتفاقا وانه ليس بمجمل لوضوح
مفهومه واما العكس فلانه يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك
وهو شيء فلا يصدق الحد عليه وايضا فالمجمل قد يكون فعلا كالقيام من الركعة الثانية
من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهو فكان مجملا بينهما وهو غير داخل في الحد اذ ليس
لفظا وقال ابو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه وهو ايضا غير سديد اذ يرد على طرده اللفظ
المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه انما يعرف من
البيان لا منه وايضا فاللفظ الذي يراد به مجازه سواء بين او لم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه
انه لا يمكن معرفة المراد منه لانه ان لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لا منه بل من البيان
ففي الحالين يصدق انه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الاحوال قال وقد يكون في مفرد بالا
صالة وبالاعلال كالمختار وفي مركب مثل او يعفو وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطبيب
ماهر وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقة اقول المجمل قد يكون اجماله في مفرد وفي التركيب
اما في المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين واما بالاعلال كالمختار
المتردد بين الفاعل والمفعول ولولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحها للمفعول
فانتفى الاجمال واما في التركيب فانواع منها في المركب بجملته نحو او يعفو الذي بيده عقدة
النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها في مرجع الضمير اذا تقدمه امران يصلح لكل واحد
منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها في مرجع الصفة نحو زيد طبيب
ماهر لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب ومنها في تعدد المجازات مع مانع يمنع

منحمله على الحقيقة فيونا ماذكره ومنها ما لم يذكر لظهوره مثل تخصيص بمجهول او استثناء
بمجهول او صفة بمجهولة مسألة لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وامهاتكم خلافا للكرخي
والبصري لنا القطع بالاستقراء ان العرف الفعل المقصود منه قالوا ما وجب للضرورة يقدر
بقدرها فلا يضمر الجميع والبعض غير متضح بما تقدم اجيب بما تقدم اقول الجمهور على انه لا اجمال
في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه الكرخي والبصري
لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله اذا اطلقوه انما هو تحريم الفعل به المقصود
من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوءة فاذا قيل
اي للفظ الدال على العين
حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الخنزير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح
الدلالة فيه فلا اجمال قالوا تحريم العين غير متصور فلابد من اضمار فعل يصح متعلقا له
والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها شيء الضرورة فتعين
اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فان دلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى
الاجمال الجواب المنع ان ذلك البعض غير متضح بل هو متضح بما سبق من العرف في ارادة المقتضى
من مثله مسألة لا اجمال في نحو وامسحوا برؤسكم لنا ان لم يثبت عرف في مثله في بعض عرف كمالك و
القاضي وابن جني فلا اجمال وان ثبت كالشافعي وعبد الجبار وابي الحسين فلا اجمال قالوا العرف
في نحو مسحت بالمنديل البعض قلنا لانه آلة بخلاف مسحت بوجهي واما الباء للتبعيض فاضعف
اقول نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لا اجمال فيه خلافا لبعض الحنفية لنا انه لغة لمسح الراس
وهو الكل فان لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض اتضح دلالته في الكل المقتضي
السالم عن المعارض كما هو مذهب مالك والقاضي ابي بكر وابن جني فلا اجمال وان ثبت
عرف في صحة اطلاقه للبعض اتضح دلالته على البعض للعرف الطاري كما هو مذهب
الشافعي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري فلا اجمال ايضا وقد قالوا في بيان
العرف للبعض ولا العرف في مسحت يدي بالمنديل انما هو البعض لتبادر ذلك

الي الفهم

الي الفهم عند اطلاقه الجواب ان الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف في الآلة ما ذكروه
بخلاف غيره مثل مسحت وجهي وبوجهي حيث الباء صلة وقالوا ثانيا الباء اذا دخل
على اللازم كان للتعدية واذا دخل على المتعدي كان للتبعيض للفهم في المثال المذكور
ولان الاصل الحقيقة الجواب ان هذا اضعف من الاول لانه لم يثبت من اللغة مجيء الباء
للتبعيض قال لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطا والنسيان خلافا لابي الحسين البصري
لنا العرف في مثله قبل الشرع رفع المؤاخذة والعقاب ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب
او تخصيصا لعموم الخبر فلا اجمال قالوا واجيب بما تقدم في الميتة اقول نحو قوله رفع عن
امتي الخطاء والنسيان مما ينفي صفة والمراد لازم من لوازمه لا اجمال فيه خلافا لابي الحسين
البصري والبصري اعني ابا عبد الله لنا ان العرف في مثله قبل ورود الشرع رفع المؤاخذة و
العقاب قطعا فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا كان المفهوم منه اني لا اواخذك به
ولا اعاقبك عليه فهو واضح فيه فلا اجمال لا يقال فيجب ان يسقط عنه الضمان اذا اتلف
مال الغير لانه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولا يسقط بالاتفاق لانا نقول انما لم يسقط
الضمان اما لانه ليس بعقاب اذ يفهم من العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر وهذا يقصد به
جبر حال المتلف عليه ولذلك وجب الضمان على الصبي وانه لا يعاقب واما لتخصيص الخبر بما
يدل عليه والتخصيص لا يوجب اجمالا قالوا لا بد من اضمار لمتعلق الرفع وهو متعدد والجواب
انه متضح عرفا وتقرير الجواب والسؤال تقدم في مسألة حرمت عليكم الميتة قال مسألة
لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور خلافا للقاضي لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال
والا فالعرف في مثله نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما
فالاولى نفي الصحة لانه يصير كالعدم فكان اقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل اثبات
اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله قالوا العرف شرعا مختلف في الكمال والصحة
قلنا مختلف للاختلاف ولو سلم فلا استواء لترجيحه بما ذكرنا اقول نحو قوله صلعم لا صلوة

لا ينطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا
بولي مما ينفي فيه الفعل والمراد نفي صفته لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضي لنا انه
ثبت عرف شرعي في اطلاقه للصحيح كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي
مسماه ممكن فتعين فلا اجمال وان لم يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو
ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا
طاعة الا لله فيتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما اي ان لا عرف شرعيا ولا لغويا فيه
فالاولى حمله على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف
ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهرا فيه فلا اجمال فان قيل
هو اثبات اللغة بالترجيح وقد منعتموه قلنا ليس هو من ذلك بل ترجيح احد المجازات
بالعرف في علة مثله ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى قالوا العرف شرعا
فيه مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال
الجواب ان اختلاف العرف والفهم انما كان للاختلاف في انه ظاهر في الصحة او في الكمال
فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر
عندهما لا مجمل لا انه ظاهر عند كل في شي ولو سلم انه متردد بينهما فلا نزاع انه على السوا
بل لنفي الصحة راجح بما ذكرنا من انه اقرب الى نفي الذات قال مسلة لا اجمال في نحو والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما لنا ان اليد الى المنكب حقيقة لصحة بعض اليد لما دونه
والقطع ابانة المنفصل فلا اجمال واستدل لو كان مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب
لزم الاجمال اجيب بانه لو لم يكن لزم المجاز واستدل بانه يحتمل الاشتراك والتواطي
وحقيقة احدهما ووقوع واحد من اثنين اقرب من واحد معين واجيب بانه اثبات
اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجملا ابدا قالوا يطلق اليد على الثلث والقطع على
الابانة وعلى الجرح فيثبت الاجمال قلنا لا اجمال مع الظهور قال نحو قوله تعالى والسارق

والسارقة

والسارقة فاقطعوا ايديهما لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا لشرذمة لنا انه لو كان اجمال فاما
في اليد او في القطع اما اليد فهي لجملة العضو الى المنكب حقيقة لقطعنا بصحة بعض اليد
عليها دونه فكان ظاهرا فيه فلا اجمال واما القطع فهو لابانة الشي عما كان متصلا به
حقيقة فهو ظاهر فلا اجمال وقد استدل بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى
الكوع والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدهما
دون الاخرين فلا اجمال الجواب انه لو لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وانه خلاف
الاصل وقدم غير مرة واستدل بان لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث
لفظا وان يكون متواطيا بوضعه للقدر المشترك وان يكون حقيقة لاحدهما
مجازا للاخرين وانما يكون مجملا على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين
الاخرين لا اجمال اذ لو كان متواطيا حمل على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدهما
حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب
على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب الجواب اولا انه اثبات اللغة وهو
تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وانه باطل على ما عرف مرارا
وثانيا يلزم ان لا يكون مجمل ابدا اذ ما من مجمل الا يجري فيه ذلك بعينه وقد يقال ان
ذلك عند عدم دليل على الاجمال قالوا اليد يطلق على اليد من الكوع والمرفق والمنكب
والقطع على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فجا الاجمال
الجواب لا يلزم من مجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدهما
واما مع الظهور فلا وقد بينا ان اليد ظاهر في العضو من المنكب والقطع في الا
بانة قال مسلة المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى من غير ظهور مجمل
لنا انه معناه قالوا يظهر في المعنيين لتكثير الفائدة قلنا اثبات اللغة بالترجيح
ولو سلم عورض بان الحقايق لمعنى واحد اكثر فكان اظهر قالوا يحتمل الثلاثة

وقد يستدل بنفي اللازم على نفي الملزوم اذا كانا متساويين وهنا كذلك

كالسارق اقول اذا اطلق اللفظ لمعنى واحد تارة ولمعنيين اثنين اخرى مثل الدابة يراد به

الفرس تارة والفرس والحمار اخرى فان ثبت ظهوره في احدهما فذاك والا فالمختار انه

يكون مجملا لنا ان كونه لهما مع عدم ظهوره في احدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك

فيكون مجملا قالوا اولا ما يفيد معنيين اكثر فايدة فالظاهر ارادته لتكثير الفايدة الجواب

اولا انه اثبات اللغة وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح بكثرة الفايدة ح وانه باطل ولو سلم

الجواز فهو معارض بان اكثر الالفاظ حقيقة لمعنى واحد فكان نجعله من الاكثر هو الاظهر

قالوا ثانيا يحتمل الثلث التواطؤ والاشتراك وحقيقة احدهما ووقوع واحد من اثنين (اي وضعه لغة المشترك)

اقرب من وقوع واحد بعينه وتقريره وجوابه ما مر في مسلة السارق والسارقة

قال مسلة ما له محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلوة ليس بمجمل لنا عرف

الشارع تعريف الاحكام ولم يبعث تعريف اللغة قالوا يصلح لهما ولم يتضح قلنا يتضح بما — منه الشارع صح

مثل محه — ذكرناه اقول اللفظ قد يرد من الشرع وله محملان احدهما امر لغوي والاخر شرعي مثاله

الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل انه يسمى صلوة في اللغة وانه كالصلوة في اشتراط الطهارة

مثال اخر الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل انه يسمى جماعة حقيقة وانه تحصل بهما فضيلة

الجماعة فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون مجملا بل يحمل على المحمل الشرعي لنا

ان عرف الشارع انه يعرف الاحكام الشرعية ولذلك بعث ولم يبعث لتعريف الموضوعات

اللغوية فكان ذلك قرينة موضحة للدلالة فلا اجمال قالوا اللفظ (اي التعريف الشرعيات) يصلح للمحمل اللغوي والشرعي

لانه هو المفروض ولم يتضح دلالته على احدهما لعدم الدليل فرضا وهو معنى الاجمال

الجواب لا نسلم انه لم يتضح دلالته بل متضح بما ذكرناه من ان عرف الشارع تعريف الاحكام دون

اللغة غايته انها لم يتضح دلالته بدليل خاص فيه ولا يوجب عدم الاتضاح مطلقا

قال مسلة لا اجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي وثالثها الغزالي في الاثبات الشرعي وفي

النهي مجمل ورابعها في النهي اللغوي فالاثبات مثل اني اذا الصائم لنا ان عرفه يقضي بظهوره

فيه

فيه الاجمال يصلح لهما الغزالي في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته واجيب ليس معنى الشرعي

الصحيح والا لزم في دعي الصلوة الاجمال الرابع في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته كبيع — واللازم صح

الحر والحر واجيب بما تقدم وبان دعي الصلوة للغوي وهو باطل اقول قد يكون للفظ

مسمى شرعي ومسمى لغوي بناء على القول بالحقايق الشرعية مثاله النكاح معناه لغة الوطي

وشرعا العقد وقد يقع في الاثبات نحو قوله صلى الله عليه وسلم وقد دخل على عايشة

رضي الله عنها اعندك شي فقالت لا فقال اني اذا الصايم وفي النهي كنهيه صلى الله عليه وسلم

عن صوم يوم النحر فمثل هذا اللفظ اذا صدر عن الشرع هل يكون ظاهرا في معناه الشرعي

او مجملا بينهما فيه مذاهب احدها المختار انه ليس بمجمل بل هو للشرعي في الاثبات والنهي

ثانيها انه مجمل ثالثها للغزالي ان كان في الاثبات فهو للشرعي وان كان في النهي فهو مجمل

رابعها القوم لا اجمال فيهما اذ يتعين في الاثبات الشرعي وفي النهي اللغوي لنا ان عرف

الشارع استعماله فيه وذلك يقضي بظهوره فيه عند صدوره عنه فلا اجمال احتج

القايل بالاجمال بانه يصلح لهما ولم يتضح وهو معنى الاجمال الجواب ما مر انه متضح بما ذكرنا من

العرف احتج الغزالي بان الاثبات واضح بما ذكرتم واما النهي فلا يمكن حمله على الشرعي والا

لكان صحيحا واللازم منتف اما الملازمة فلان الصحيح ما توافق امر الشارع وهو المراد

بالشرعي واما انتفاء اللازم فلان النهي يدل على الفساد ولا يدل على الصحة لما مر الجواب

ان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيات المخصوصة

حيث يقول هذه صلوة صحيحة وهذه صلوة فاسدة والا لزم في قوله عم دعي الصلوة

ايام اقرايك ان يكون مجملا بين الصلوة والدعاء واللازم منتف لانه ظاهر في معناه الشرعي

قطعا احتج الرابع القايل بظهوره في الاثبات للشرعي عليه ما ذكرتم انتم وفي النهي في

اللغوي بانه تعذر الحمل على الشرعي للزوم صحته وانه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين

كذلك مما نهي عنه الشرع وشي منها ما لا يصح الجواب ما تقدم ان الشرعي ليس هو الصحيح وبانه

البيان والمبين

يلزم في قوله دعي الصلوة ايام اقرايك ان المنهي عنه اللغوي وهو الدعاء وبطلانه ظاهر قال البيان
والمبين يطلق البيان على الفعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي اخراج الشي
من حيز الاشكال الى حيز التجلي والموضح واورد البيان ابتداء والتجوز بالحيز وتكرير الوضوح وقال
القاضي والاكثر الدليل وقال البصري العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل ويكون في مفرد ومركب
وفي فعل وان لم يسبق اجمال اقول البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام
التسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر او انفصل وعلى ما حصل به التبيين وهو
الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول وبالنظر الى المعاني الثلثة اختلف تفسير
العلماء له فقال الصيرفي وبالنظر الى الاول هو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور
واورد عليه ثلثة اشكالات احدها البيان ابتداء من غير تقدم اشكال بيان وليس
ثم اخراج من حيز الاشكال ثانيها ان لفظ الحيز في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز ثا
لثها ان الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكررا ولا يخفى انها مناقشات واهية وقالت
القاضي والاكثرون نظرا الى الثاني انه هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري نظرا الى الثالث
هو العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب
فكذلك مقابله والمبين قد يكون في مفرد وفي مركب وقد يكون في فعل وقد يكون فيما
سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق اجمال كما يقول ابتداء الله بكل شي عليم

كقوله صلوا كما تقوله تع اقيموا الصلوة

قال مسئلة الجمهور الفعل يكون بيانا لنا انه صلى الله عليه وسلم بين الصلوة والحج بالفعل
وقوله خذوا عني وصلوا يدل عليه وايضا فان المشاهدة ادل وليس الخبر كالمعاينة قالوا
يطول فيتاخر البيان قلنا وقد يطول بالقول ولو سلم فما تاخر للشروع فيه ولو سلم
فلسلوك اقوى البيانين ولو سلم فما تاخر عن وقت الحاجة اقول مسئلة الفعل هل يكون
بيانا الجمهور على انه يكون بيانا خلافا لشرذمة لنا انه صلعم بين الصلوة والحج بالفعل فان
قيل انما البيان لقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم لا بالفعل قلنا

البيان

البيان بالفعل وذلك دليل كون الفعل بيانا الا انه هو البيان ولنا ايضا ان مشاهدة
الفعل ادل في بيانه من الاخبار عنه ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة
فلا بد في العدول اليه رو ما لزيادة الدلالة قالوا الفعل يطول فلو بين به لزم تاخير
البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز الجواب اولا لا نسلم ان الفعل اطول من القول
اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل فان ما في ركعتين من الهيئات
لو بين بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه الركعتان بكثير وثانيا لا نسلم لزوم
تاخير البيان اذ تاخير البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهذا قد شرع
فيه واشتغل فيه وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا كمن
قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في مسير عشرة ايام حتى دخلها
فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور وثالثا بانك ما تعني بقولك لا
يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض او اذا كان بيانه انه وان تاخر
البيان فقد فعله لسلوك اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل كما مر ورابعا ان تاخير
البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتاخر عنه فيجوز مسئله
اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد
فان جهل فاحدهما وقيل يتعين غير الارجح بالتقديم لان المرجوح لا يكون تاكيدا
وان لم يتفقا فهو كما لو طاف بعد اية الحج طوافين وامر بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب او واجب متقدما او متاخرا لان
الجمع اولى ابو الحسين المتقدم بيان ويلزمه نسخ الفعل متقدما مع امكان الجمع اقول
اذا ورد بمجمل وورد عقيبه قول وفعل كل واحد منها صالح ان يكون بيانا له فاما ان
يتفقا او يختلفا فان يتفقا كما طاف بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد
فاما ان يعرف المتقدم منهما او لا فان عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به والثاني تاكيد

نحن
لا ولا نسلم والثاني ممنوع

وان جهل فالبيان احدهما من غير تعين وقيل ان كان احدهما ارجح تعين هو للتاخر ولا جح
للتقدم لان المتاخر تاكيد والمرجوح لا يكون تاكيد الجواب ان ذلك انما يلزم في المفردات
لجوجا في القوم كلهم واما الموكل المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التي يذكر بعضها
بعد بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها
بانضمامها اليها يفيدها تاكيد ويقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير هذا اذا اتفقا
واما ان اختلفا كما طاف طوافين وامر بطواف واحد فالمختار ان القول هو البيان
والفعل ندب له او واجب عليه مما اختص به ولا فرق فيه بين ان يكون القول متقدما
او متاخرا وذلك لان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما كما سنذكره وقال
ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايما كان وهو باطل اذ يلزمه نسخ الفعل اذا كان هو المتقدم
مع امكان الجمع وانه باطل بيانه انه اذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف
واحد فقد نسخ احد الطوافين عنا مسلة المختار ان البيان اقوى والكرخي يلزم المساواة
ابو الحسين يجوز الادنى لنا لو كان مرجوحا لنفي الاقوى في العام اذا خصص المطلق اذا قيد
وفي التساوي التحكم اقول قد اختلفوا في وجوب زيادة قوة البيان على قوة المبين والاكثر
على وجوب كونه اقوى وقال الكرخي يلزم المساواة اقل ما يكون وقال ابو الحسين يجوز ان
الادنى لنا اما انه لا يجوز بالمرجوح فلا يلزم الغاء الراجح بالمرجوح وانه باطل بيانه العام اذا
خصص والمطلق اذا قيد بما ليس دلالته على المخرج عنه وهو اضعف وذلك ما ادعيناه
واما انه لا يجوز بالمساوي فلانه يلزم التحكم اذ ليس احدهما مع تساويهما اولى بالابطال
من الاخر هذا كله في الظاهر واما المجمل فيكفي في بيانه ادنى دلالة ولو مرجوحا اذ لا تعارض
مسلة لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق والى وقت
الحاجة يجوز والصيرفي والغزالي ممتنع والكرخي ممتنع في غير المجمل وابو الحسين مثله وفي
الاجمالي لا التفصيلي مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ والجبائي ممتنع

اي اقل ما يكون بين البيان والمبين لازم له المساواة اي المساواة لازمة بينهما واقل من هذا لا ينبغي

في غير

في غير النسخ لنا فان لله خمسه الى القربى ثم بين ان السلب للقاتل اما عموما او براي الامام وان
ذوي القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل ولم ينقل اقتران اجمالي مع ان الاصل عدمه
وايضا اقيموا الصلوة ثم بين جبريل والرسول وكذلك الزكوة وكذلك السرقة ثم بان
على تدريج وايضا فان جبريل قال اقرا قال وما اقرا وكرر ثلاثا ثم قال اقرا باسم ربك واعترض
بانه متروك الظاهر لان الفور يمتنع تاخره والتراخي يفيد جوازه في الزمن الثاني فيمتنع
تاخيره واجيب بان الامر قبل البيان لا يجب به شيء وذلك كسر اقول قد اختلفوا في جواز
تاخير البيان فاما عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق
واما عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالمختار انه يجوز وقال الصيرفي والحنابلة يمتنع
وقال الكرخي يمتنع في غير المجمل وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره وقال ابو الحسين بمثل
ما قال به الكرخي لكنه في البيان الاجمالي واما التفصيلي فيجوز تاخيره فيجب ان يقول هذا العموم
مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ ولا يجب تفصيله اخص عنه وذكر الصفة
التي تقيد بها وتعيين وقت النسخ الجبائي يوافق ابا الحسين في غير النسخ فلا يوجب بيان
ذلك اجمالا لنا قوله في المغنم فان لله خمسه الى قوله ولذي القربى ثم بين ان السلب للقاتل
اما عموما على رايي وان الخمس للامام على راي وبين ان ذوي القربى بنو هاشم دون
بني امية وبني نوفل فهذا عام تاخر عنه بيانه اذ ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي
اذ لو اقترن به لنقل ولان الاصل عدمه ولنا ايضا ان واقيموا الصلوة ثم بين جبريل ثم
بين جبريل ثم بين الرسول تدريج وكذلك قال واتوا الزكوة فاوجب الزكوة ثم
بين تفاصيل الجنس والنصاب تدريج وكذلك قال السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فاوجب حد السرقة ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج ولنا ايضا انه
روي ان جبريل قال له صلعم اقرا فقال ما اقرا ثم ثم قال اقرا فقال ما اقرا كرر ثلث مرات
ثم قال بعد الثالثة اقرا باسم ربك فبين المراد واعترض عليه بان هذا استدلال بظاهر الخبر

وانما يصح فيما لم يعلم انه متروك الظاهر وهذا معلوم انه متروك الظاهر لان الامر ان كان على
الفور فلا يجوز تاخيره لانه تاخير عن وقت الحاجة وان كان على التراخي فان الوجوب يتراخى
دون الجواز بل جواز الفعل يثبت بالفور فان احدا لم يقل بوجوب التاخير والجواز
ايضا حكم يحتاج الى البيان كما يحتاج الوجوب اليه لا فرق بينهما في ذلك فيمتنع تاخيره ايضا لانه
تاخير عن وقت الحاجة الجواب منع كونه قبل البيان على الفور او على التراخي وانه قبل البيان
لا تجب به شيء اصلا لا بالفور ولا بالتراخي انما يجي ذلك الترديد بعد الفهم ثم قال
المص وذلك كثير اي الصور التي اخر فيها البيان كقوله الزاني والزانية فاجلدوا ثم بين
ان المحصن يرجم وكما نهى عن بيع المزابنة ثم شكا الانصار بعد ذلك فرخص في العرايا
ومن استقرا علم ذلك قطعا قال استدل بقوله ان تذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل
صوابه ان يكتب بالياء وتقرا بالالف وهو من التقري وادمن التري يقال قروت البلاد قروا وقريتها اذا تتبعتها سيد سو
تعينها بسوالهم موخرا وبدليل انهم لم يومروا بمتجدد وبدليل المطابقة لما ذبح واجيب بمنع
التعيين موخرا فلم يتاخر بيان بدليل بقرة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس لو ذبحوا
بقرة ما لاجزايهم وما كادوا يفعلون واستدل بقوله تع انكم وما تعبدون فقال
ابن الزبعري فقد عبدت الملايكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واجيب
بان ما لما لا يعقل ونزول ان الذين سبقت زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه خبرا واستدل
بانه لو كان ممتنعا لكان لذاته ولغيره وبضرورة او نظر وهما منتفيان وعورض بانه لو كان جايزا
الى آخره اقول هذه دلايل للمذهب المختار حقيقة وهي ثلثة قد استدل بقوله تع ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة وجه الاستدلال ان البقرة المامور بذبحها كانت بقرة معينة لا اي
بقرة كانت كما هو الظاهر فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تاخر البيان فانتهض دليلا وانما
قلنا انها كانت معينة بدليل انهم لما قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي اولا وما لونها
ثانيا عينها سوالهم فقال انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير
في السوال يميز المامور بها فكذا في الجواب وبدليل انهم لم يومروا بمتجدد ولو كان

بقرة

بقرة ما لكان الامر المعين امرا بمتجدد لا بالاول فينفيه سياق الاية ولاتساق وبدليل انه لما ذبح
ذلك المعين طابق الامر لانه المعين ويعلم قطعا انه لو ذبح غيره لما كان مطابقا للامر فعلم ان
المامور بها معينة الجواب منع كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما فلا يحتاج الى بيان فيتاخر
بدليل يامركم ان تذبحوا بقرة وهو ظاهر في بقرة غير معينة فيحمل عليها وبدليل قول ابن
عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد
الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان
السوال على التعيين كان تعنتا وتعللا واستدل ايضا بقوله انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم لما نزلت قال ابن الزبعري اليس قد عبدت الملايكة والمسيح
فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فقد تاخر البيان الجواب
ان ما لما لا يعقل فقد ان الرسول صلعم قال له اما اجهلك بلغة قومك اما تعلم ان ما
لما لا يعقل واما نزول قوله ان الذين [illegible] بيانا لظهور خروج الملايكة
والمسيح بل زيادة توضيح وبيان احتيج اليه لجهل المعترض
هذا مع انه خبر وانما النزاع في التكاليف [illegible] الى معرفتها للعمل بها ولذلك عقدنا
المسلة في التاخير الى وقت الحاجة واستدل ايضا بانه لو كان تاخير البيان ممتنعا لكان
ممتنعا لذاته او لغيره ولو كان لاحدهما لعرف بالضرورة او بالنظر وكلاهما منتفيان اما الضرورة
فبالضرورة ولانها لا يسمع دعواها في محل الخلاف واما النظر فلانه لو امتنع لامتنع لجهل
مراد المتكلم من كلامه لعلمنا انه لا يحصل بالبيان الا ارتفاع ذلك اي الجهالة وانه لا يصلح مانعا كما في النسخ
الجواب المعارضة بالمثل اذ يقال لو كان جايز العرف ضرورة او نظرا وكلاهما منتف فالضرورة
للخلاف والنظر لانه لا دعاء فلعدم المانع ولا جزم به غايته عدم الوجدان قال المانع بيان
الظاهر لو جاز لكان الى مدة معينة وهو تحكم ولم يقل به او الى الابد فيلزم المحذور واجيب
الى معينة عند الله وهو وقت التكليف قالوا لو جاز لكان مفهما لانه مخاطب فيستلزمه

وظاهره جهالة والباطن متعذر واجيب بجريه في النسخ لظهوره في الدوام وبانه يفهم الظاهر
مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا جهالة ولا احالة اقول هذه شبه المخالفين فالمانعون
جواز تاخير البيان في الظاهر قالوا اولا لو جاز ذلك فاما الي مدة معينة او الي الابد وكلاهما
باطل اما الي مدة معينة فلانه تحكم ولانه لم يقل به قايل واما الي الابد فلانه يلزم المحذور
وهو الخطاب والتكليف به مع عدم التفهيم الجواب نختار جوازه الي مدة معينة عند الله
وهو الوقت الذي يعلم انه مكلف به فيه وليس تحكم ونحن نقول به قالوا ثانيا لو جاز تاخير
البيان لكان المتكلم بالعام غير مبين قاصدا به التفهيم واللازم باطل اما الملازمة فلانه مخاطب
والخطاب يستلزم التفهيم لان حقيقته توجيه الكلام الي المخاطب لاجل التفهيم ولذلك
لا يصح خطاب الجماد وخطاب الزنجي بالعربي واما بطلان اللازم فلانه لو قصد التفهيم
واما الظاهر وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة لا يصح مقصود الشارع واما لباطنه
ونفهم وفي ... القصد الي ما يمتنع حصوله والجواب اولا النقض بالنسخ
للمظاهر في الدوام مع انه غير مراد فيجي فيه ما ذكرتم بعينه
وثانيا الحل وهو انه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا يلزم جهالة
اذ لم يعتقد عدم التخصيص لتجويزه ولا احالة اذ لم يرد منه فهم التخصيص تفصيلا قالوا عند
المجيز تاخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة في وقتها المجهول بصفتها بخلاف النسخ واجيب بان
وقتها وقت بيانها قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم يبين مراده واجيب
بان فيه انه يخاطب باحد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم بخلاف الاخر وقال تاخير بيان
التخصيص يوجب الشك في الجميع فكان اجدر اقول كان عبد الجبار ومتابعيه من يقول
بامتناع تاخير بيان المجمل الظاهر سوى النسخ وان لم يذكره في اول المسألة ولهم مقاما ما للاول
منع تاخير بيان المجمل ولهم فيه وجهان قالوا اولا تاخير بيان المجمل يوجب الجهل بصفة العبادة
والجهل بصفة الشي يخل بفعله في وقته فامتنع بخلاف النسخ فانه لا يخل بذلك فجاز الجواب

اذوقت

ناظر الي ما ذكره الاصل وهو انه يلزم بقاء المكلف ابدا عاملا بالعموم اريد به الخصوص ولكن وهو في غاية الجهل

اي الفهم لباطن الخطاب متعذر اذا لم يبين بعده

اذ وقت صفة العبادة وقت بيان صفتها لا قبلها فلا تخل بفعلها في وقتها قالوا ثانيا
لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لو امتنع
لامتنع لانه غير مفهم والمفروض ان عدم الافهام لا يصلح مانعا والا لم يجز الخطاب
بالمجمل لا يقال المجمل له معنى فيفيد اجزاء والمهمل لا معنى له فافترقا لانا نقول الكلام
فيما وضعه من المهملات مع نفسه من غير اصطلاح مع المخاطب فخاطبه مريدا به ما وضعه
ثم يبين مراده والجواب منع الملازمة والفرق بان في المجمل يعلم ان المراد احد مدلوليه
فيطيع ويعصي بالعزم على فعله وتركه اذا بين بخلاف المهمل فانه لا يفهم منه شي الثاني
بيانا من البعض اي من الظواهر عليه
منع تاخير بيان الظاهر سوى النسخ وفرض الكلام في التخصيص فقال تاخير بيان التخصيص
يوجب الشك في كل واحد واحد من افراد العام هل هو مراد للمتكلم او لا فلا يعلم منه تكليف
لجواز اخراج كل واحد من العام
احد بعينه فينتفي التكليف الذي هو غرض الخطاب بخلاف النسخ فان الكل داخلون الي ان
ينسخ الجواب ان ذلك في التخصيص يوجب الشك في كل واحد على البدل وفي النسخ يوجب
الشك في الجميع اذ يجوز في كل زمان النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف فكان النسخ اجدر بان يمنع
من التخصيص فيكون تجويزه في النسخ دون التخصيص قولا باطلا قال مسئلة المختار على المنع جواز
تاخير اسماع المخصص الموجود لنا انه اقرب من تاخيره مع العدم وايضا فان فاطمة رضي الله
عنها سمعت يوصيكم الله ولم تسمع نحن معاشر الانبياء وسمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر
سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين اقول اذا قلنا بجواز تاخير البيان بعد تبليغ الحكم
الي المكلف بجملة فتاخير تبليغ الرسول صلعم الحكم الي وقت الحاجة لنا القطع بانه لا يلزم منه
محال لذاته ولو صرح به لم يمتنع ولعله اوجب عليه لمصلحة في التاخير قالوا قال تعالى بلغ ما انزل
اليك والامر للوجوب وهو للفور والا لم يفد فايدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة
ضروري يقضي به العقل الجواب بعد تسليم ان الامر للوجوب بانتفاء التجوز وانه على الفور لانه
خلاف المختار وما ذكرتموه ضعيف لجواز تقوية ما علم بالعقل ان هذا الامر ظاهر في تبليغ لفظا

القران لا في كل الاحكام قال مسلة والمختار على المنع جواز تاخيره صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم
الي وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة قالوا بلغ ما انزل اليك واجيب بعد
كونه للوجوب والفور انه للقران قال اذا جوزنا تاخير البيان وعدمه الي وقت الحاجة فجواز اسماع
العام للداخل يجب العموم مع عدم اسماع المخصص الي وقت الحاجة اجدر بالجواز لان عدم الاسماع
اسهل من العدم واما بنا على المنع من تاخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا ان تاخير اسماعه
مع وجوده اقرب من تاخيره مع عدمه وقد بينا جواز ذلك وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع
فليحمل كلامه على ان النزاع انما هو مع المانع وقد اثبتنا معه لا ابعد فالاقرب اجدر ولنا
ايضا ان ذلك لو لم تجز لم يقع وقد وقع فمنه ان فاطمة سمعت قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
وهو عام ولم يسمع مخصصه وهو قوله صلعم نحن معاشر الانبيا لا نورث الا بعد حين
ومنه ان الصحابة سمعوا قوله اقتلوا المشركين كافة وهو عام ولم يسمعوا مخصصه
قوله صلعم في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين قال مسلة المختار على
التجويز جواز بعض دون بعض لنا ان المشركين بين فيهم الذمي ثم العبد ثم المراة بتدريج
واية الميراث بين صلعم الكافر والقاتل بتدريج قالوا يوهم الوجوب في الباقي وهو تجهيل
قلنا اذا جاز ابهام الجميع فبعضه اولى قال اذا امتنعنا تاخير المخصص مثلا فلا نجوز ذكر
بعض المخصصات دون بعض ضرورة واما اذا جوزنا فهل نجوز ذلك او نجب اذا ذكر
بعض ان يذكر الجميع فيه خلاف والمختار الجواز لنا ان قوله تع اقتلوا المشركين بين فيه
اخراج الذمة ثم العبد ثم المراة بتدريج وكذا في اية السرقة والميراث وغيرها قالوا
تخصيص البعض يوهم وجوب الاستعمال في الباقي وانه تجهيل فيمتنع من الشارع
الجواب لا نسلم امتناعه منه فان العموم مع تاخير البيان يوهم وجوب الاستعمال في
جميع ما خرج وهذا يوهم وجوب استعماله في بعضه واذا جاز ابهام الجميع فابهام
البعض اولى بالجواز قال مسلة يمتنع العموم العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص

اجماعا

اجماعا والاكثر يكفي بحث يغلب انتفاوه القاضي لا بد من القطع بانتفايه وكذلك كل دليل
مع معارضه لنا لو اشترط لبطل العمل بالاكثر قالوا ما كثر البحث فيه يفيد في العادة القطع
والا فبحث المجتهد يفيده لانه لو اريد لاطلع عليه ومنعا واسند بانه قد نجد ما يرجع به
اقول ان نقل المص العمل العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا ثم اختلفوا
في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي يغلب على النفس ظن انتفاء المخصص وقال القاضي يكون
ذلك بل لا بد من القطع بانتفايه وهذا الخلاف لا يختص بهذه المسلة بل كل دليل مع
معارضة كذلك لنا لو اشترط القطع لبطل العمل باكثر العمومات للعمل بها اتفاقا اذا
لقطع لا سبيل اليه والغاية عدم الوجدان قالوا ان كانت المسلة مما كثر فيها البحث ولم
يطلع على تخصيص بالعادة قاضية بالقطع بانتفايه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا
وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفايه لانه لو اريد بالعام
الخاص لاطلع عليه ان الحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعا الجواب منع المقدمتين
وهو العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد واسند انه كثيرا ما يبحث

الظاهر والماول

او يبحث فيحكم ثم نجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر قال الظاهر والماول الظاهر الواضح وفي
الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغايط والتاويل من آل
يوول اي رجع وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فان اردت الصحيح زدت
بدليل يصيره راجحا الغزالي احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر
ويرد ان الاحتمال ليس بتاويل بل بل شرط وعلى عكسه التاويل المقطوع به اقول ومن
اقسام المتن الظاهر والماول فالظاهر في اللغة هو الواضح وفي الاصطلاح ما دل على معنى
دلالة ظنية وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر بانه ما دل
دلالة واضحة فيكون قسما منه ثم دلالته الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس
واما يعرف الاستعمال كالغايط للخارج المستقذر اذا غلب فيه بعد ان كان في الاصل

للمكان المطمئن من الارض والتاويل مشتق من الاول اذا رجع يقول ال الامر الي كذا اي رجع
اليه ومال الامر مرجعه وفي الاصطلاح حمل الظاهر علي المحتمل المرجوح وهذا يتناول التاويل
الصحيح والفاسد فاذا اردت تعريف التاويل الصحيح زدت في الحد بدليل يصيره راجحا
لانه بلا دليل او مع دليل مرجوح او مساو فاسد وقال الغزالي التاويل احتمال يعضده دليل
يصير به اغلب علي الظن من المعني الذي دل عليه الظاهر وهو ضعيف اذ يرد عليه ان الاحتمال
ليس بتاويل انما التاويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له اذ لا يصح حمل اللفظ علي ما لا يحتمله
ويرد علي عكسه التاويل المقطوع به فانه تاويل ولا يصدق عليه الحد اذ لا يعضده دليل
يصير به اغلب علي الظن بل دليل يفيد القطع وهو ضد الظن قال وقد يكون قريبا فيرجح بادني
مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج للاقوي وقد يكون متعذرا فيرد فمن البعيدة تاويل الحنفية قوله
صلعم لابن غيلان وقد اسلم علي عشر امسك اربعا وفارق سايرهن اي ابتدي النكاح او امسك
الاوايل فانه يبعد ان نخاطب بمثله متجدد في الاسلام من غير بيان ومع انه لم ينقل تجديد قط
واما تاويلهم قوله صلعم لفيروز الديلمي وقد اسلم علي اختين امسك ايتهما شيت فابعد لقوله
ايتهما ومنها قولهم في اطعام ستين مسكينا اي اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود
دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة في ستين يوما فجعل المعدوم مذكورا والمذكور عدما
مع امكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم علي الدعاء للمحسن ومنها قولهم
في اربعين شاة شاة اي قيمة شاة بما تقدم وهو ابعد اذ يلزم ان لا تجب الشاة وكل معني
اذا استنبط من حكم ابطله باطل ومنها حمل ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل علي الصغيرة والامة والمكاتبة وباطلا اي يؤول اليه غالبا لاعتراض
الولي لانها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة واعتراض الاولياء لدفع نقيصة ان كانت
فابطل ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل مع ظهور اي مؤكدة بما وتكرير لفظ البطلان وحمله
علي نادر بعيد كالمعنى مع امكان قصده لمنع استقلالها فيما يليق لمحاسن العادات ومنها

حملهم

حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل علي القضاء والنذر لما ثبت عندهم من صحة الصيام
بنية من النهار فجعلوه كاللغز فان صح المانع من الظهور فليطلب اقرب تاويل ومنها حملهم
ولذي القربي علي الفقرا منهم لان المقصد سد الخلة ولا خلة مع الغني فعطلوا لفظ العموم مع
ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق مع الغني قال التاويل ثلثة ثلثة اقسام لانه قد يكون
قريبا فيترجح وقد يكون بعيدا فيحتاج لبعده الي المرجح الاقوي ولا يرجح بالمرجح الادني وقد يكون
متعذرا لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا بل تجب رده والحكم ببطلانه وقد عد من تاويلات
الحنفية عدة وحكم ببعدها فمنها تاويل قوله صلي الله عليه وسلم لابن غيلان وهو الصحيح
وفي النسخ لابن غيلان وقد اسلم علي عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن قالوا اما ول
اما بان امسك اي ابتدا النكاح وفارق سايرهن اي لا تنكحهن واما بان امسك اربعا اي
الاوايل منهن وفارق سايرهن اي الاواخر ولذلك يرون وجوب تجديد النكاح اذ بين
زوجهن معا وامساك الاربع الاوايل اذ يزوجهن مرتبا ونري انه تمسك في الصورتين اي
اربع سا بلا تجديد وجه بعده ان غيلان كان متجدد الاسلام لا يعرف شيا من الاحكام حتي
يخاطب بغير ظاهر اعتمادا علي سبق علمه ولا شك انه يبعد خطاب مثله بمثله مع هذا
انه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره اصلا مع كثرة اسلام الكفار المزوجين ولو كان لنقل
قطعا ومما يشبه ذلك تاويلهم قوله صلعم لفيروز الديلمي وقد اسلم علي اختين امسك ايتهما شئت وفارق
الاخري بمثل ما مر وهذا يعتاد فيه ما مر من وجهي البعد وهو تجدد اسلامه وعدم نقل التجديد
ويختص ثالث وهو التصريح بقوله ايهما شيت فدل ان الترتيب غير معتبر ومنها تاويلهم
قوله تع فاطعام ستين مسكينا قالوا المراد اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة
وحاجة ستين شخصا كحاجة واحد في ستين يوما لا فرق بينهما عقلا وجه بعده انه جعل
المعدوم وهو طعام ستين مذكورا بحسب الارادة والموجود وهو اطعام ستين عدما
بحسب الارادة مع امكان ان يكون المذكور هو المراد لانه يمكن ان يقصد اطعام الستين دون

احد في سنين يوما الفصل الجماعة وتركهم وتطاوف قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون اقرب الى
الاجابة ولعل فيهم مستجابا بخلاف الواحد ومنها تاويلهم قوله في اربعين شاة شاة قالوا
المراد فيه شاة لما تقدم ان المقصود دفع الحاجة والحاجة الى قيمة الشاة كالحاجة الى الشاة
وهذا ابعد مما قبله لانه اذا اوجب قيمة الشاة فلا يجب الشاة فيجب ان لا يكون مجزيه وانها
تجزي اتفاقا وايضا رجع المعنى المستنبط من الحكم وهو دفع الحاجة المستنبط من ايجاب
الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالابطال وكل معنى اذا استنبط من حكم ابطله فهو باطل
لانه يوجب بطلان اصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه وانه محال
فينبغي صحته فيكون باطلا ومنها تاويلهم قوله صلعم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل قالوا المراد بقوله انما امراة انما هي الصغيرة والامة والمكاتبة وبقوله
فنكاحها باطل انه يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض الولي عليه وانما قلنا المراد ذلك لان المراة
غير من ذكرنا مالكة لبضعها ورضاها هو المعتبر فيصح كبيع السلعة تملكها فان قيل فكان
ينبغي انه لا تجوز للولي الاعتراض كما في بيع السلعة قلنا اعتراض الاولياء ههنا لرفع النقيصة
ان كانت فان الشهوة مع قصور النظر خطنة للوقوع فيها فاذا علم عندها اعتراض الولي
فقد حصل المقصود ولا ياتي مثله في السلعة وجه بعده انه ابطل ظهور قصد النبي التعميم
في كل امراة بتمهيد اصل من الاصول فان واضع القواعد اذا ذكروا حكما بلا تفصيل يفهم
منه قصدهم العموم وجعل ذلك قاعدة كلية وان لم يكن اللفظ صريحا في العموم فكيف
واللفظ صريح في العموم وهو اي وايما من صيغ العموم سيما وهي موكدة بما محمولة على نادر
وهي الصغيرة والامة والمكاتبة ثم حمل قوله باطل باطل بتكرير لفظ البطلان ثلث
مرات تاكيدا يوتي به نفيا لاحتمال السهو والتجوز على نادر ايضا وهو مصيره الى البطلان
عند اعتراض الولي لنقيصه ان كانت لا شك انه بعيد ينزل منزلة اللغو ولذلك لو قال
السيد بعيده اكرم انما امره لقيها ثم قال اردت المكاتبة عد ملغزا هذا مع امكان قصد

تعميمه ويكون الغرض منع استقلال المراة عن نهوضها بنفسها بما لا يليق بمحاسن العادات نهوضها
بنفسها ولا شك ان نكاح نفسها من هذا القبيل يشهد به العرف ولا يمكن انكاره ومنها
تاويلهم قوله صلعم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل قالوا هو محمول على قضاء العموم
والنذر وانما حملوه عليه لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار ووجه
بعده انهم حملوه على النادر فصار ايضا كاللغز بانه مصح المانع من الحمل على الظاهر وهو ما
زعموه دليلا على صحة الصيام بنية من النهار فينبغي ان يطلب له اقرب تاويل مثل نفي
الفضيلة ومنها تاويلهم قوله ولذي القربى فحملوه على الفقراء منهم لان المقصود منه سد
الخلة مع الغنى ووجه بعده انهم عللوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة ولو مع الغنى
سبب مناسب للاستحقاق قال وعد بعضهم حمل مالك انما الصدقات الى اخرها على بيان
المصرف من ذلك فليس منه لان ساق الآية قبلها من الرد على لمزهم في المعطين ورضاهم
في اعطائهم وسخطه في منعهم يدل عليه اقول حمل مالك قوله تع انما الصدقات للفقراء
والمساكين على انه لبيان المصرف لا للاستحقاق فعده بعض العلماء من ذلك اي من التاويلات
البعيدة لكون اللام ظاهرا في الملكية قال المص ليس منه لان سياق الآية قبلها وهو الرد على
لمزهم وطعنهم في المعطين ورضاهم عنهم اذا اعطوهم وسخطهم عليهم اذا منعهم
اقتضى بيان المصرف ليلا يتوهم في المعطين انهم يختارون في الاعطاء والمنع فيندفع اللمز
فدل ان ذلك هو المراد وقد يقال بان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق ايضا فلا يصلح صادقا
عن الظاهر قال المفهوم والمنطوق من الدلالة وما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه
اي لا في محل النطق اقول ومن اقسام المتن المنطوق والمفهوم وذلك ان اللفظ اذا اعتبر
بحسب دلالته فقد يكون دلالته بالمنطوق وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق
اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به او لا والمفهوم بخلافه
وهو ما دل لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله وما ههنا مصدرية

المفهوم والمنطوق

قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون انما الصدقات للفقراء الآية

ليصح قسما للدلالة قال والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه
فان قصد وتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه فدلالة اقتضاء مثل
رفع عن امتي الخطاء والنسيان واسئل القرية واعتق عبدك عني على الف لاستدعايه
تقدير الملك لتوقف العتق عليه وان لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان
بعيدا فتنبيه وايماء كما سياتي وان لم يقصد فدلالة اشارة مثل النساء ناقصات
عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي فليس
المقصود بيان اكثر الحيض واقل الطهر ولكنه لزم من ان المبالغة يقتضي ذكر ذلك وكذلك
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وكذلك احل لكم ليلة الصيام الرفث
يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثله فالآن باشروهن الى حتى تبين لكم اقول المنطوق ينقسم
الى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير الصريح
بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم
الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم او لا فان كان مقصودا
للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان احدهما ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية
عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولو لم يقدر
المواخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا واما الصحة العقلية فنحو واسال القرية
اذ لو لم يقدر اهل لم يصح عقلا لان سوال القرية لم يصح عقلا واما الصحة الشرعية
فنحو قول القايل اعتق عبدك عني على الف لانه يستدعي تقدير الملك اي مملكا لي على
الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانيهما ان يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل
لكان بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء وسياتي
في باب القياس باقسام مفصلة وان لم يكن مقصودا للمتكلم سمي دلالة اشارة وضرب لها
امثلة فمنها قوله صلعم في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن

قال تمكث

اي الملفوظ المقصود للمتكلم وقيل اي محل
النطق او المذكور الذي قدمه ان دلالة اللفظ
على حكمه وحاله في المنطوق

٨

قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان اكثر الحيض خمسة
عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه قصد به
المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض ولو كان
زمان ترك الصلوة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل
من ذلك لذكره ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في
عامين علم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الايتين بل
المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب في الحمل والفصال وفي الثانية
بيان اكثر مدة الفصال ولكن لزم منه ذلك كما ترى ومنها قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم الاية فان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر يعلم منه جواز الاصباح جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم يقصد في الاية
ولكن لزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة انه الى التطهر يكون جنبا في جزء من النهار
قطعا قال ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول ان يكون المسكوت موافقا
في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله ولا تقل لهما اف وكالجزاء
بما فوق المثقال من قوله فمن يعمل وكتادية اليك وعدم الاحزمن لا يوده اليك وهو تنبيه
بالادنى فلذلك كان في غيره اولى ولا يعرف بمعرفة المعنى وانه اشد مناسبة في المسكوت
اقول ماذكرناه اقسام المنطوق واما المفهوم فينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة
لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او لا الاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون
المسكوت عنه وهو الذي سماه غير محل النطق موافقا في الحكم للمذكور وهو ما سماه محل النطق
وهذا يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب له امثلة فمنها قوله تعالى ولا تقل لهما اف
ولا تنهرهما نعلم من حال التافيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق
وهو اثبات الحرمة فيهما ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة

شرايره المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم يتحد وهو الجزا بهما اذ الرؤية كناية عنه
ومنها قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك فعلم منه تادية ما دون
القنطار وقوله ومنهم من ان تامنه بدينار لا يوده اليك فعلم منه عدم تادية ما فوق الدينار
قوله وهو تنبيه بالادني اي مفهوم الموافقة تنبيه بالادني على الاعلى فلذلك كان الحكم
في غير المذكور اولى منه في المذكور فالجزا باكثر من المثقال اشد مناسبة منه بالمثقال والتادية
بالدينار انسب منه بالقنطار وعدم التادية بالقنطار انسب منه بالدينار ولا يمكن معرفة
ذلك اعني كون الحكم اشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور الا باعتبار المعنى
المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعدم تضييع الاحسان والاساة في
الجزا والامانة في اداء القنطار وعدمها في اداء الدينار وقوله تنبيه بالادني اي بالادني وهو
الاقل مناسبة على الاعلى وهو الاكثر مناسبة وفي المنهي بالادني على الاعلى وبالاعلى على الادني
ولا يخفي تقريره قال ومن ثمه قال قوم هو قياس جلي لنا القطع بذلك لغة قبل شرع القياس
وايضا فاصل هذا قد يندرج في الفرع مثل لا تعطه ذرة قالوا لولا المعنى لما حكم واجيب بانه
شرط لغة ومن ثمه قال به النافي للقياس اقول ومن اجل التعدية باعتبار معنى مناسب قال
قوم انه قياس جلي وانه غير سديد لنا انا قاطعون بافادة هذه الصيغ لهذه المعاني قبل شرع
القياس وان من اراد المبالغة قال لا تعطه ذرة يفهم المنع مما فوقها قطعا النظر مع قطع النظر عن
الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا ايضا ان الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع اجماعا
وههنا قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة وبدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة داخلة في الا
كثر وفي المقدم لا وفي امنا قتبة قالوا لو قطع قطع النظر عن المعنى المناسبة المشترك الموجب
للحكم وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك الجواب انه شرط لغة وله لغة لا انه
يثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك اذ كل لا من يقول بحجية القياس فهو قايل به ولو كان
قياسا لما قال النافي للقياس به وقد يقال ان الجلي لم ينكر قال ويكون قطعيا كالامثلة وظنيا

كقول

كقول الشافعي في كفارة العمد واليمين الغموس اقول مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وهو اذا كان
التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة وقد يكون ظنيا كما اذا كان
احدهما ظنيا كقول الشافعي رحمه الله اذا كان القتل الخطا يوجب الكفارة فالعمد اولى واذا كان
اليمين غير الغموس توجب الكفارة فالغموس اولى وانما قلنا انه ظني لجواز ان لا يكون المعنى ثم
الزجر الذي هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي للمضرة وربما لا يقبلهما العمد
والغموس لعظمهما قال مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام
مفهوم الصفة ومفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل والغاية مثل حتى تنكح والعدد الخاص
مثل ثمانين جلدة وشرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساوات في المسكوت فيكون موافقة ولا خرج
مخرج الاغلب مثل اللاتي في حجوركم فان خفتم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها ولا السوال
ولا حادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر اقول الثاني من
قسمي المفهوم مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا
ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام ١ مفهوم الصفة مثل في الغنم السايمة زكوة يفهم منه ان ليس
في المعلوفة زكوة ٢ مفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن
يفهم انهن ان لم يكن اولات حمل فاجلهن خلافه ٣ مفهوم الغاية مثل فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره مفهوم انها اذا انكحت زوجا غيره تحل مفهوم العدد الخاص مثل فا
جلدوهم ثمانين جلدة فيفهم ان الزايد على الثمانين غير واجب فهذا ما ذكره ومنه الاستثنا
مثل لا اله الا الله ومفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات ومفهوم الحصر مثل العالم زيد ثم
ذكر ان شروط مفهوم المخالفة باقسامه امورا ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مسا
واته فيه والا ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ٢ ان لا يكون
قد خرج مخرج الاغلب المعتاد مثل وربايبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربايب في الحجور
ومن شانهن ذلك فقيد به لذلك لا لان حكم اللاتي لسن في الحجور خلافه ومثل قوله تعالى فان

مفهوم

خشيتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك لان الخلع غالب انما يكون عند خوف
ان لا يقوم كل من الزوجين بما امر الله فلا يفهم منه ان عدم عند الخوف لا يجوز الخلع ومثل قوله
صلعم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الغالب ان المراة انما تباشر نكاح
نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه انها اذا انكحت باذن وليها لم يكن باطلا او لسوال سايل
عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسال هل في الغنم السايمة زكوة فيقول
في الغنم السايمة زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السايمة دون المعلوفة او ان لا يكون
هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه ولا اثر بها زك التعرض له لعدم العلم بحاله ولا
يكون خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر فان وجه الد
لالة فيه ان للصفة فايدة وغير التخصيص بالحكم منتف فيدل عليه فان ظهرت فايدة اخرى بطل
وجه دلالته عليه قال فاما مفهوم الصفة فقال به الشافعي واحمد والاشعري والامام وكثير
من الفقهاء ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة البصري اذا كان للبيان كالسايمة او للتعليم
كالتحالف او ما كان ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين والا فلا المثبتون قال ابو عبيد
في لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وفي مطل
الغني ظلم مثله وقيل له في قوله خير من ان تملي شعرا المراد الهجاء او هجاء الرسول فقال لو كان
كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله كذلك فالزم من تقدير الصفة المفهوم وقال
به الشافعي وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة قالوا ابينا على اجتهادهما
اجيب بان اللغة تثبت بقول الايمة من اهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز عورض بمذهب
الاخفش واجيب بانه لم يثبت كذلك ولو سلم فما ذكرناه راجح ولو سلم فالمثبت اولى و
ايضا لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فايدة وتخصيص آحاد
البلغاء لغير فايدة ممتنع فالشارع اجدر اعترض لا يثبت الوضع بما فيه من الفايدة واجيب
بانه يعلم بالاستقراء اذا لم يكن اللفظ فايدة سوى واحدة تعينت وايضا يثبت دلالة التنبيه

ان لا يكونه

بالاستبعاد

بالاستبعاد اتفاقا فهذا اولى واعترض بمفهوم اللقب واجيب بانه لو سقط لاختل الكلام
فلا مقتضي للمفهوم فيه واعترض بان فايدة تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص واجيب بان ذلك
فرع العموم ولا قايل به وان سلم في بعضها خرج فان الغرض انه لا شي يقتضي تخصيصه سوى المخالفة
واعترض بان فايدته ثواب الاجتهاد بالقياس فيه واجيب بانه بتقدير المساواة يخرج والاندرج
اقول قد عرفت اقسام المفهوم جملة وهذا تفصيلها فاما مفهوم الصفة فقال به الشافعي واحمد
والاشعري وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة وقال به ابو عبد الله البصري
في ثلث صور دون ما عداها احديها ان يكون ذكره للبيان كما قال خذ من غنمهم صدقة بينه بقوله
في الغنم السايمة زكوة ثانيتها ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله عليه السلام
ان تخالف المتبايعان في القدر او في الصفة فليتحالفا وليترادا ثالثتها ان يكون ما عدا الصفة داخلا
فيما له الصفة مثل ان يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على
عدم الحكم به لنا ان ابا عبيد لما سمع قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اي مطل
الغني يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله
عليه السلام مطل الغني ظلم قال يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقيل في قوله عليه السلام لان
يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان تمتلي شعرا المراد بالشعر ههنا الهجاء مطلقا او هجاء الرسول
خاصة فسمعه فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فيه فجعل الا
متلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاحتج به
فقد الزم من تقدير الصفة المفهوم فكيف من التصريح بها هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة
وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة ولو لم يفده لغة لما فهم منه فظهر افادته
لغة وهو المطلوب واعترض عليه بانا لا نم فهمهما ذلك لغة لجواز ان بنيا على اجتهادهما
الجواب ان اكثر اللغة انما يثبت بقول الايمة معناه كذا وهذا التجويز قايم فيه وانه لا يقدح في
افادته الظن ولو كان قادحا لما ثبت مفهوم شي من اللغات واعترض عليه ايضا بالمعارضة بمذهب

الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية فهذا انه ليس من مفهوم اللغة الجواب انه لم يثبت نفي
الاخفش له كما ثبت اثبات ابي عبيد والشافعي له فانه ابا عبيد تذكر ذلك في مواضع كما علمته
فصار القدر المشترك مستفيضا والشافعي روي عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم و
المخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فمن ذكرناه هو وابو عبيد والشافعي ارجح من
الاخفش لانهما اثنان اعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو
يشهد بالنفي والمثبت اولي بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل
علي عدم الوجود الا ظنا والمثبت يثبت للوجدان وانه يدل علي الوجود قطعا ولنا ايضا
لو لم يدل علي ان المراد بمخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر
فايدة اذ الفرض عدم فايدة غيره واللازم باطل لانه لا يستقيم ان يثبت تخصيص احاد البلغا
بغير فايدة فكلام الله ورسوله اجدر واعترض بانه اثبات لوضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت
عنه بما فيه من الفايدة وانه باطل لانه لا يثبت الوضع بما فيه من الفايدة وانما يثبت بالنقل الجواب
لا نم انه اثبات الوضع بالفايدة بل يثبت بطريق الاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لا فايدة للفظ
سوا تعينت ان تكون مرادة وهنا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية فكان
اثباته بالاستقرا لا بالفايدة وانه يفيد الظهور فيه فيكتفي به ولنا ايضا انه ثبت دليل
التنبيه والايما وهو انه يذكرهما لو لم يرد به التعليل لكان بعيدا والمفهوم لو لم نثبته
لزم ان لا يكون الكلام مفيدا ولا شك ان البعد اخف محذورا من عدم الافادة فاذا اثبتنا
التنبيه حذرا من لزوم البعد فلان نثبت المفهوم حذرا من لزوم غير المفيد اجدر اعترض
عليه بمفهوم اللقب انه يجي فيه مثل ذلك وهو انه لو لم نثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن
مفيدا فيلزم ان يعتبر وليس بمعتبر اتفاقا الجواب ان اللقب لو اسقط لاختل الكلام فذكره
لعدم الاختلال وهو اعظم فايدة فلم يصدق انه لو لم نثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا
وهو المقتضي لاثبات المفهوم فينتفي دلالته علي المفهوم واعترض ايضا بمنع الملازمة لانه لولا التخصيص

فلا فايدة

فلا فايدة بل فايدته تقوية دلالته علي المذكور لئلا يتوهم خروجه علي سبيل التخصيص فانه
لو قال في الغنم زكوة جاز ان يكون المراد المعلوفة تخصيصا فلما ذكر السايمة زال الوهم الجواب ان ذلك
فرع عموم مثل الغنم في قوله في الغنم السايمة زكوة حتي يكون معناه في الغنم سيما السايمة زكوة
وذلك مما لم يقل به احد فيجب رده ولو سلم العموم في بعض الصور كان خارجا عن محل النزاع
لان النزاع فيما لا شي تقتضي التخصيص سوي مخالفة المسكوت عنه للمذكور ودفع وهم التخصيص
فايدة سواها واعترض ايضا ان فايدته ثواب الاجتهاد بالقياس وهو الحاق المسكوت بالمذكور
بمعني جامع وهذه ايضا فايدة فلا يتعين التخصيص الجواب انه بتقدير المساواة في المعني المقتضي
للحكم يخرج عن محل النزاع اذ قد شرطنا عدم المساواة والرجحان واما اذا لم يساو فيندرج في قولنا
لا فايدة سوي التخصيص فينتفي ما ذكرتم ويتعين التخصيص فايدة واستدل لو لم يكن
للحصر لزم الاشتراك اذ لا واسطة وليس للاشتراك باتفاق واجيب ان عني السايمة فليس
محل النزاع وان عني ايجاب الزكوة فيها فلا دلالة علي واحد منها الامام لو لم يفد الحصر لم يفد
الاختصاص به دون غيره لانه بمعناه والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم فانه ان عني لفظ
السايمة فليس محل النزاع وان عني الحكم المتعلق بها فلا دلالة له علي الحصر وتجريد ان معاني اللقب
وهو باطل واستدل بانه لو قيل الفقها الحنفية ايمة فضلا لنفرت الشافعية ولولا ذلك
لما نفرت واجيب بان النفرة من تركهم علي الاحتمال كما يتنفر من التقديم او لتوهم المعتقدين ذلك
واستدل بقوله ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال لازيدن علي السبعين ففهم عليه السلام
ان ما زاد بخلافه والحديث صحيح واجيب بمنع فهم ذلك لانها مبالغة فتساويا او لعله باق
علي اصله في الجواز فلم يفهم منه واستدل بقول تعلي بن امية لعمر ما بالنا نقصر الصلوة وقد
امنا وقد قال الله تعالي فليس عليكم جناح قال عمر تعجبت مما تعجبت منه فسالته عليه السلام
فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهما نفي القصر حال عدم
الخوف واقره عليه السلام واجيب بجواز انهما استصحبا وجوب الاتمام فلا يتعين واستدل

بان فايدته اكثر فكان اولي تكثيرا للفايدة وانما يلزم من جعل تكثير الفايدة يدل علي الوضع
وما قيل من انه دور لان دلالته يتوقف علي تكثير الفايدة وبالعكس يلزمهم في كل موضع وجوابه
ان دلالته يتوقف علي تعقل تكثير الفايدة عندها لا علي حصول الفايدة واستدل لو لم يكن
مخالف لم يكن السبع في قوله عليه السلام طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله
سبعا مطهرة لان تحصيل الحاصل محال وكذلك خمس رضعات تحرمن ثم استدل علي
المذهب المختار بوجوه ضعيفة ها هو يذكرها استدل بانه لو لم يكن ظاهرا للحصر لزم الا
شتراك اعني اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم منتف اما الملازمة
فلعدم الواسطة بين الاختصاص والاشتراك فانه ثبت الحكم في المذكور قطعا فان لم يثبت
في المسكوت عنه فهو الاختصاص وان ثبت فهو الاشتراك وهذا ترديد بين النفي والا
ثبات فلا واسطة بينهما واما انتفاء اللازم فلانه ليس للاشتراك اتفاقا وغايته انه يحتمل
الجواب ان عني بالحصر ان السايمة انتفي عن المعلوفة فمسلم لكنه غير محل النزاع وان عني به
ان ايجاب الزكوة انتفي عن المعلوفة فلا نم ان اللفظ لو لم يدل عليه لتعين ثبوت الاشتراك لانه
لم يتعرض لاحدهما لا بنفي ولا باثبات فلا دلالة له علي احدهما والحاصل انه يلزم من عدم الا
ختصاص الاشتراك ولا يلزم من عدم افادة الاختصاص الاشتراك وافادته له والامام قد
ذكر ما هو قريب مما تقدم وهو انه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم
منتف اما الملازمة فاذ لا معني للحصر فيه الاختصاصه به دون غيره فاذا لم تحصل لم
تحصل واما انتفاء اللازم فللعلم الضروري انه يفيد اختصاص الحكم المذكور وهذا مثل
ما تقدم والجواب الجواب فانه ان عني مثل لفظ السايمة وانه منتف في المعلوفة فهو غير
محل النزاع وان عني ما يتعلق بالسايمة من الحكم وانه منتف في المعلوفة فهو مم بل لا دلالة
للفظ عليه اثباتا ونفيا ولا يلزم من لزوم احد الامرين دلالة اللفظ علي احدهما والاولي ان
يقال ان اراد به اختصاص الحكم النفي فلا نزاع فيه وان اراد اختصاص التعلقة لم لا يلزم

من عدم

من عدم الحكم فيه الحكم بالعدم فيه ثم ان الدليلين كليهما منقوضان بمفهوم اللقب فانهما
يجريان فيه مع بطلانه اتفاقا بيانه ان يقال اللقب لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك واللازم
باطل ولو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص وانه يفيده قطعا واستدل ايضا بانا نعلم انه
اذا قيل الفقهاء الحنفية فضلا ولا مقتضي للتخصيص مما تقدم نفرت الشافعية ولو لا
فهمهم نفي الفضل عن غيرهم لما نفروا الجواب لا نم الملازمة بل النفرة اما للتصريح بغيرهم
وتركهم علي الاحتمال كما ينفر من التقديم في الذكر لاحتمال ان يكون للتفضيل وان جاز ان يكون
لغيره واما لتوهم المعتقدين لافادته النفي عن الغير فقصد ذلك في الصورة المذكورة فنفروا
عن ان يذكر عبارة يتوهم منها الناس نفي الفضل عنهم وان النفرة انما هو للمعتقدين ذلك
بعضهم
بحسب اعتقادهم وانه يوهم واستدل ايضا بقوله تعالي ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلام لازيدن علي السبعين دل انه عليه السلام فهم منه
ان ما زاد علي السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم
الصفة فيثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في رواته الجواب منع فهم ذلك لان
ذكر السبعين للمبالغة وما زاد علي السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة فكيف
يفهم منه المخالفة ولعله عليه السلام علم انه غير مراد ههنا بخصوصه سلمناه لكن لا نم
فهمه منه ولعله باق علي اصله في الجواز اذ لم يتعرض له بنفي ولا اثبات والاصل جواز الاستغفار
للرسول وكونه مظنة الاجابة ففهم من حيث انه الاصل لا من التخصيص بالذكر واستدل
ايضا بقول يعلي بن امية لعمر ما بالنا نقصر من الصلوة وقد امنا وقال تعالي وليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عمر عجبت مما عجبت فسالت النبي عليه السلام فقال صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انهما فهما من تقييد قصر الصلوة
بحال الخوف عدم قصرها عند عدم الخوف واقر النبي عليه السلام عمر عليه ولو لا افادته له
لغة لما فهماه ولما اقرهما الرسول الجواب لا نم انهما فهما منه ذلك لجواز انهما حكما بذلك با استصحاب

الحال في وجوب اتمام الصلوة وذلك لان الاصل الاتمام وخولف في الخوف بالاية فبقي في غيره
فلا يعدل عنه الا الدليل واذا جاز ذلك لم يتعين ان يكون المفهوم منه فلا يقوم به حجة فيه
واعلم ان هذا مفهوم الشرط لا الصفة ولعل الغرض به الزام من لا يفصل بينهما واستدل
بان افادته للتخصيص يفضي الي تكثير الفايدة فان اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فايدة من
اثبات المذكور وحده وكثرة الفايدة ترجح المصير اليه لانه ملايم لغرض العقلاء وهذا انما
يلزم من يجعل تكثير الفايدة دالا علي الوضع وقد علمت انا لا نقول به فلا يلزمنا وقد اعترض عليه
بان دلالته علي النفي عن الغير يتوقف علي تكثير الفايدة اذ به تثبت وانما يحصل تكثير الفايدة بد
لالته علي النفي عن الغير وذلك دور وظاهر الجواب ان هذا لازم في كل موضع يثبت الشي لفايدة
سواء كان وضعا او حكما شرعيا او غيرهما فيجب ان لا يثبت الشي لفايدة اصلا فينتفي للقاصد
والحكم وانه ظاهر البطلان وجوابه الذي به ينحل الشبهة ان حصول الفايدة الموقوف
والموقوف عليه ليس بواحد وان اتحد لفظا فلا دور وذلك ان المتوقف عليه الدلالة تكثير
الفايدة لا علي تكثير الفايدة عينا وهو حصول الفايدة في الواقع والمتوقف علي الدلالة هو
تكثير الفايدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عنده واستدل
ايضا لو لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمذكور في نحو قوله في الحكم عليه السلام طهور
اناء كم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا احديهن بالتراب يلزم ان لا يكون السبع طهارة
لان الطهارة اذا حصلت بدون السبع فلا تحصل بالسبع لانه تحصيل الحاصل وانه محال وكذلك
في قوله عليه خمس رضعات يحرمن يلزم ان لا يكون الخمس محرمة لان الحرمة تحصل بدون الخمس
فلا تحصل بالخمس لانه تحصيل الحاصل الثاني لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلي الي اخره
واجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الاحاد كالاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه
قالوا لو ثبت لثبت في الخبر وهو باطل لان من قال في الشام الغنم السايمة لم يدل علي خلافه
قطعا واجيب بالتزامه وبانه قياس ولا يستقيمان والحق الفرق بان الخبر وان دل علي ان المسكوت

عنه غير

عنه غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا بخلاف الحكم اذ لا خارجي له فيجري فيه ذلك قالوا
لو صح لما صح اذ زكوة السايمة والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له اف واضربه لعدم الفايدة
وللتناقض واجيب بان الفايدة عدم تخصيصه ولا تناقض في الظواهر قالوا لو كان
لما ثبت خلافه للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت في نحو لا تاكلوا الربوا اضعافا
مضاعفة واجيب بان القاطع عارض الظاهر فلم يقو وتجب مخالفة الاصل بالدليل
هذه ادلة النافين للمفهوم قالوا اولا لو ثبت المفهوم لثبت بدليل والا دليل
لانه اما عقلي ولا مدخل له في مثله واما نقلي اما متواتر فكان يجب ان لا يختلف فيه واما احاد
وانه لا يفيد في مثله لان المسئلة اصولية الجواب منع اشتراط التواتر وعدم افادة الاحاد
في مثله والا امتنع العمل باكثر ادلة الاحكام لعدم التواتر في مفرداتها وايضا فانا نقطع
ان العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بالاحاد كنقلهم عن
الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه قالوا ثانيا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر واللازم
باطل اما الملازمة فلان الذي به ثبت في الامر وهو التحرز عن عدم الفايدة قايم في الخبر واما
انتفاء اللازم فلانه لو قال في الشام الغنم السايمة لم يدل علي عدم المعلوفة بها وهو
معلوم من اللغة والعرف قطعا وقد اجيب عنه بجوابين احدهما منع انتفاء اللازم فانا نلتزم
الخبر مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر في نفي المعلوفة بها الا الدليل وثانيهما انه قياس
للخبر علي الامر والقياس في اللغة لا يصح وهذان الجوابان لا يستقيمان فالاول لانه مكابرة
والثاني لما ان مثله استقرائي لا قياسي والجواب الحق ان الخبر وان دل علي ان المسكوت عنه
غير مخبر عنه لا يلزم ان لا يكون حاصلا في الخارج بخلاف الحكم فانه لا خارجي له حتي يجري فيه
ذلك فان وجوب الزكوة هو نفس قوله اوجبت فاذا انتفي هذا القول فيه فقد انتفي
وجوب الزكوة فيه وهذا دقيق لكنه رجوع الي نفي المفهوم وكونه سكوتا وعدم حكم وتعرض
وهو اجنبه مذهب الخصم قالوا ثالثا لو صح القول بالمفهوم لما صح ان يقال ادزكوة الغنم

المعلوفة لا يجتمعا ولا يتفرقا واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان وزانه في منافاة مفهوم كل
المنطوق الاخر وزان قولك في مفهوم الموافقة لا تقل له اف واضربه ولا شك ان ذلك
غير جايز فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين احدهما ان المنطوقين مع المفهومين متعا ضان
والمنطوق اقوى من المفهوم فيندفع المفهوم فلا يبقى لذكر القيدين فايدة اذ فايدة
التقييد المفهوم ويكون بمثابة قولك ادّ زكوة الغنم فيضيع ذكر السايمة والمعلوفة
بخصوصها ثانيهما انه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الاخر الجواب لا نم انه
لمفهوم الموافقة لقطعية ذلك وظنية هذا واما ما ذكرت في بيانه فالجواب عن الاول
ان الفايدة في ذكر القيدين عدم تخصيص احدهما عن العام فان العام ظاهر في تناوله الحا صين
ويمكن اخراج احدهما عنه تخصيصا له واذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك وعن الثاني
انه لا تناقض في الظواهر مع امكان الصرف عن معانيها الدليل ورفع التناقض اقوى دليل
عليه قالوا رابعا لو كان المفهوم حقا لما ثبت خلاف المفهوم واللازم باطل اما الملازمة
فلانه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما انتفاء اللازم
فلانه قد ثبت في نحو لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة ان مفهومه عدم النهي عن القليل منه
والنهي ثابت في القليل والكثير الجواب لا نم الملازمة قولك يلزم مم بل القاطع يقع في مقابلة
الظاهر فلا يقوى الظاهر لمعارضته فلا يقع تعارض من الطرفين سلمنا لكن التعارض
وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل البراة ونخالفها بالادلة
وهو اكثر [redacted]
من ان يحصى واعلم انه قد يورد هذا على وجه يندفع الجواب وهو انه لو كان المفهوم
ثابتا لزم التعارض عند المخالفة وهو خلاف الاصل فاذا لم يثبت لم يلزم وما يفضي الى خلاف
الاصل مرجوح الا الدليل يدل عليه فاذا اقام عليه دليلا صح دليلنا وكان ذلك معارضة
قال واما مفهوم الشرط فقال بعض من لا يقول بالصفة والقاضي عبد الجبار وا... على المنع

مفهوم الشرط

للقايل

للقايل به ما تقدم وايضا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط والجيب قد يكون قلنا
اجدر ان قيل بالاتحاد والاصل عدمه ان قيل بالتعدد واورد ان اردن تحصنا واجيب
بالاغلب او لمعارضة الاجماع قال مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم
الصفة قال به وقد قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة والقاضي عبد الجبار والبصري
من المانعين لمفهوم الصفة على المنع من مفهومه ليضا للقايل به ما تقدم في مفهوم
الصفة من مقبول ومزيف فتنقل الى ههنا بعينها وله ايضا دليل يختص به وهو انه
اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط وزعما
يقال هو شرط لايقاع الحكم لا لثبوته وقد اعترض عليه بانه لا يتعين ان يكون شرطا
لجواز استعمال ان في السببية بل غلبته فيها اتفاقا فالجواب لا يضر ما ذلك سواء قلنا
بوجوب اتحاد السبب او بجواز تعدده اما ان قلنا بالاتحاد فلانه اذا انتفى انتفى المسبب
لامتناع المسبب بدون سببه بل للمسبب مع عدم السبب اجلبه بالانتفاء من المشروط لانتفاء
مشروطه مع وجود السبب واما ان قلنا بجواز التعدد فلان الاصل عدم غيره وان جاز
فاذا انتفى تعدد انتفى السبب مطلقا فينتفي المسبب وقد اعترض عليه بايراد نقض وهو
قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط
لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاكراه عليه غير جايز بحال من الاحوال اجماعا
الجواب اولا انه مما خرج الاغلب اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن ولا مفهوم
في مثله كما عرفت وثانيا ان المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض اقوى منه وهو الاجماع
وقد يجاب عنه بانه يدل على عدم الحرمة عند عدم الارادة وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه لا
نهن اذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه واذا لم يمكن
لم يتعلق به التحريم لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة قال مفهوم الغاية
قال به بعض من لا يقول بالشرط كالقاضي وعبد الجبار القايل به ما تقدم وبان معنى صوموا

مفهوم الغاية

مفهوم اللقب

الي ان تغيب الشمس صوموا صوما اخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعده لم يكن آخرا قوي

مفهوم الغاية اقوي من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي

وعبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء احتج القايل به بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه وهو ان

قول القايل صوموا الي ان يغيب الشمس معناه اخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا

ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس لم يكن الغيبوبة اخرا وهو خلاف المنطوق وقد يقال

الكلام في الاخر نفسه لا فيما بعد الاخر ففي قوله الي المرافق المرافق اخر وليس النزاع في دخول

ما بعد المرفق قال واما مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم وايضا فانه

كان يلزم من محمد رسول الله وزيد موجود وما اشباهه ظهور الكفر واستدل بانه يلزم منه ابطال

القياس لظهور الاصل في المخالفة واجيب بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه

فلا مفهوم فكيف به ههنا قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي تبادر نسبة

الزنا الي ام خصمه واخته ووجب الحد عند مالك واحمد قلنا من القراين لا مما نحن فيه

اقول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل في الغنم زكوة فتنتفي عن غير الغنم

قد منعه الجمهور وقال ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة به وقد تقدم ان المفهوم انما يعتبر

لتعينه فايدة لاجل ان لا فايدة غيره واللقب قد انتفي فيه المقتضي لاعتبار المفهوم اذ لو

طرح لاختل الكلام ولنا ايضا انه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله ظهور الكفر لان مفهومه

نفي رسالة غيره من الانبياء وكذا من قولنا العالم موجود او بكر عالم او قادر اذ يفهم منه

نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله بل كان زيد موجود ظاهرا كذبه واللوازم

باطلة اجماعا واستدل بان القول بمفهوم اللقب يلزم منه ابطال القياس والقياس حق

والمقضي الي ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلا بيان اللزوم ان النص الدال

علي حكم الاصل ان تناول الفرع يثبت الحكم فيه بالنص ولا دل علي انتفاء الحكم فيه فكان

اثباته بالقياس قياسا في مقابلة النص فلا يعتبر الجواب ان القياس يستدعي مساواة فرع

الاصل

الحصر بانما

الاصل في المعني الذي اثبت له الحكم واذا حصل ذلك دل علي الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل

مفهوم المخالفة كما علمت هذا في الصفة والشرط مما هو قوي وقد اتفق علي حقيته مفهومه

فكيف في اللقب وهو الاضعف المختلف فيه وقد انكره كثير ممن اثبت ذلك والحاصل ان

موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقا فاذا لم يجتمعا في محل فكيف يدفع القياس

لا يثبت فيه مفهوم اللقب قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي تبادر منه

الي الفهم نسبة الزنا الي ام الخصم واخته ولذلك وجب عليه الحد عند مالك واحمد ولولا

مفهوم اللقب لما تبادر ذلك الجواب ان ذلك مفهوم من القراين الحالية وهي الخصام واراده

الايذا والتقبيح فيما يبدو فيه غالب اوليس مما نحن فيه من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا

فيه لغة قال واما الحصر بانما فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول فانما زيد قايم

بمعني ان زيدا قايم والزايد كالعدم الثاني انما الهكم الله بمعني ما الهكم الا الله وهو المدعي

واما مثل انما الاعمال وانما الولا فضعيف لان العموم فيه لغيره فلا يستقيم لغير المعتق ولا

ظاهرا اقول مفهوم انما هو نفي غير المذكور في الكلام آخرا مثل انما زيد قايم وانما العالم زيد

وانما ضرب زيد عمرا يوم الجمعة امام الامير قايما وقد اختلف فيه فقيل لا يفيد الحصر فهو ان

وما موكدة فتقول لك انما انت نذير في قوة انك نذير وقيل يفيده بالمنطوق فلا فرق بين

انما انت نذير وبين ما انت الا نذير وقيل يفيد بالمفهوم قال الاول وهو القايل بانه لا يفيد

لا فرق بين ان زيدا قايم وانما زيد قايم وما ههنا زايدة فهي كالعدم وقال الثاني وهو

القايل بانه يفيد بالمنطوق لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله لكم الا الله وكلاهما تقرير

المدعي واعادته بعبارة اوضح لا استدلال والمنع عليهما ظاهر وقد يحتج في افادته الحصر

بمثل انما الاعمال بالنيات انما الولا لمن اعتق اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم

الولا لغير المعتق الجواب ان الحصر نشا من عموم الاعمال والولا اذ معناه كل عمل بنية وكل

ولا للمعتق وهو كلي موجب فينتفي مقابله الجزئي السالب وهو بعض العمل بغير نية وبعض

الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره فان قلت تحمل الولاء للمعتق وغيره اذ لا منافاة قلت هو ظاهر في نفي
الولاء عن غيره والا كان ما للغير ولاء وليس للمعتق ولا يمكن ان يقال هذا تغاير بالاضافة لا تغاير
وجودي وذلك كما يقال ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال وان لم يمتنع الشركة
بما ذكرنا ان ملكيته غيره ملكية وليست له قال واما مفهوم الحصر فمثل صديقي زيد والعالم زيد
ولا قرينة عهد فقيل لا يفيده وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول لو افاده لافادة العكس لانه
فيهما لا يصلح للجنس ولا المعهود معين لعدم القرينة وهو دليلهم وايضا لكان التقديم
لغير مدلول الكلمة القايل به لو لم يفسده لاخبر عن الاعم بالاخص لتعذر الجنس والعهد فوجب
جعله للمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي قلنا صحيح واللام للمبالغة فاين الحصر ويلزمه زيد
العالم بعين ما ذكروه الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل فان زعم انه تخبر بالاعم فغلط
لان شرطه التنكير وان زعم ان اللام زيد فغلط لوجوب استعماله بالتعريف منقطعا عن زيد
كالموصول اقول مفهوم الحصر ان تقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له والترتيب الطبيعي
خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله اذا لم يقل زيد صديقي وزيد العالم
بل قال صديقي زيد والعالم زيد المراد بصديقي وبالعالم وهو الجنس باقيا على عمومه لعدم قرينة
العهد اذ لو وجدت لخرج عن محل النزاع ولم يدل على نفي الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقا
وهذا مثل انما فقيل لا يفيده اصلا وقيل يفيد بالمنطوق وقيل بالمفهوم الاول وهو المانع
لافادة الحصر قال لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيده
وانهم لا يقولون به بيانه ان دليلهم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية
لان الاخبار عنها بانها زيد الجزئي كاذب ولا لمعين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا
فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقا فيفيد ان كلما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا
الدليل بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم وايضا
لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا للمفهوم الكلمة واللازم باطل

مفهوم الحصر

لو كان م

اما الملازمة

اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا وكلا التركيبين يفيد بان زيد والعالم لا
تحاد بهوهو وكون ذات احدهما هو ذات الاخر للزمه اما شمول الحصر ان افاد العموم او شموله
عدمه ان لم يفده وهو خلاف المفروض واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يتغير بالتقديم و
التاخير الهيئة التركيبية دون المفردات وقد يقال عليهما ان الوصف اذا وقع مسندا اليه
قصد به الذات الموصوفة به واذا وقع مسندا قصد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض
للاول فان دفع الاول واما الثاني فان اردت بتغير المفهوم هذا القدر منعنا بطلانه وان
اردت غيره منعنا الملازمة الثاني وهو القايل بالحصر قال لو لم يفد الحصر لادى الى
الاخبار بالخاص عن العام وانه باطل اما الملازمة فلانه لا قرينة للعهد وليس للجنس
بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو عمرو مثلا يصدق عليه العالم لكان
العالم اعم من زيد وعمرو وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان الثاني فلان الخبر الثابت
للعام ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما
صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح
ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني وهو شخص كامل او منتهي
في العلم قد تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم ذلك فتخبر عن ذلك الشخص المتصور
الموهوم بانه زيد الجواب اولا لا ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم
بل ينافيه لانه لم تحصل حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او منتهيا في العلم
ويكون حاصله ان اللام للمبالغة في علمه لا لحصر العلم فيه وهو مناف لما زعمتم وثانيا انه يلزم
في زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الاخبار بالعام عن الخاص وبين الملازمة وما انتفاء
اللازم بما بينا بتمامه هنالك وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل وربما توهم
الفرق بين الصورتين باحد وجهين ان الاخبار بالاعم عن الاخص جائز قطعا فلا يستلزم
الدليل على بطلانه بخلاف العكس وهذا غلط لانه انما يصح الاخبار بالعام عن الخاص اذا كان

النسخ

العام نكرة تدل على كون الخاص شائعا فيه واما اذا كان معرفة فلا لا تقول الانسان هو الحيوان بعين
ما ذكرتم ٣ ان اللام في العالم اذا اخر عن زيد كان المعلوم هو زيد بخلاف ما لم يتقدم ما يصلح
ان يكون له فيصدق ثمه ان لا عهد وهو احدى مقدمات الدليل ولا يصدق هسنا
وهذا ايضا غلط لان العالم ينبغي ان يكون وهو منقطع عن زيد مستقلا بافادة معناه
الافرادي ثم ينسب كالموصولات فانك اذا قلت زيد هو الذي علم كان الذي علم مستقلا
عند افراده ولم يكن اشارة الى زيد وانما يتعلق به ويصير هو اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب
فكذا اللام التي هي بمعناه قال النسخ الازالة نسخت الشمس الظل والنقل نسخت الكتاب
ونسخت النحل ومنه المناسخات فقيل مشترك وقيل للاول وقيل للثاني وفي الاصطلاح
رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فيخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة
وينحو صل الى اخر الشهر ويعني بالحكم ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن فان الوجوب المشروط
بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعا فلا يرد الحكم قديم فلا يرتفع لانا لم نعنه والقطع
بانه اذا ثبت تحريم شي بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع اقول لما كان
يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وهذا هو النسخ يشترك فيه الكتاب والسنة
دون الاجماع لما سنبين انه لا ينسخ ولا ينسخ به والنسخ في اللغة يقال لمعنيين للازالة
نسخت الشمس الظل ونسخت الريح القدم اي ازالته وللنقل نسخت الكتاب اي نقلت
ما فيه الى آخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث
لانتقال المال من وارث الى وارث والتناسخ في الارواح لانه نقل من بدن الى بدن واختلف
في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما وقيل للاول وهو الازالة وللنقل
مجاز باسم اللازم الملزوم اذ في النقل ازالة عن موضعه الاول وقيل للثاني وهو النقل
وللازالة مجاز باسم الملزوم اللازم ولا يتعلق به غرض علمي واما في الاصطلاح فهو رفع الحكم
الشرعي بدليل شرعي متاخر فقوله رفع الحكم الشرعي ليخرج المباح بحكم الاصل فان رفعه

بدليل

بدليل شرعي ليس بنسخ وقوله بدليل شرعي ليخرج رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله
متاخر ليخرج نحو صل عند كل زوال الى آخر الشهر وانه كان يمكن ان يقال انه ليس برفع فان الحكم
لم يثبت باول الكلام لان الكلام بالتمام فكيف يرفع لكن التصريح ودفع التوهم مما يقصد في الحدود
وربما يقال عليه ان الحكم كلام الله وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه
ولا تاخره عن غيره فاجاب عنه بانا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع
بان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع
انتفاؤه وتاخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شي بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب
وهذا هو الذي نعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان امكان رفعه ضروريا
وكذا تاخره قال الامام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول فيرد اللفظ دليل النسخ
ولا يطرد فان لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله عليه السلام
ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله
وقال الغزالي الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان
ثابتا مع تراخيه عنه واورد الثلثة الاول وان قوله على وجه الى اخره زيادة وقالت الفقهاء
النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده واورد الثلثة فان فروا من
الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتهاء امد الوجوب ينافي بقاءه عليه وهو معنى الرفع
وان فروا الى انه لا يرفع تعلق المستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وان كان لانه بيان
امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا بد من زواله المعتزلة اللفظ الدال على ان مثل الحكم
الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد ما على الغزالي والمقيد بالمرة يفعل
اقول هذه تعريفات النسخ لم يرتضها وهي اربعة الاول قال الامام هو اللفظ الدال على ظهور
انتفاء شرط دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان دائما في علم الله واما مشروطا بشرط لا يعلمه
الا هو لاجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك

الابن فيفه ثم اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ واعترض عليه بوجوه منها انه فسّر
النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لا هو يقال نسخ [redacted] الحكم بالاية والخبر ومنها انه غير مطرد
لدخول ما ليس بنسخ فيه وهو قول العدل نسخ حكم كذا فانه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام
وليس بنسخ ضرورة ومنها انه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه اذ قد يكون النسخ بفعله عليه
السلام ومنها تعريف الشي بنفسه لانه فسر شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ فيكون انتفاء الشرط
انتفاء انتفاء النسخ وهو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه ان اللفظ الدال على حصول النسخ
وقد يجاب عنها بانه قد علم ان الحكم يدوم بدوام ما وجد شرط دوامه وليس شرطه الا عدم
قول الله تعالى الدال على انتفايه فقاطع الدوام هو ذلك القول وهو النسخ وكان الحكم ليس
الا قوله افعل فالنسخ ليس الا ذلك القول وقول العدل وفعل الرسول يدلان على ذلك القول
فهما دليلا النسخ الدال بالذات والمراد انما هو الدال بالذات وما ذكرناه ظاهر انه لا يتوقف
فهمه على فهم النسخ وان كان في الخارج هو النسخ وكذلك كل حد ومحدوده يتحدان بالذات
ويتغايران مفهوما الثاني قال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واعترض عليه بالثلثة الاول وهي ان اللفظ
دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج فعل الرسول ويرد ههنا سوال يخصه وهو ان
قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج اليه اما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع
لا يكون الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول فكان دفعا لا رفعا
كالتخصيص وقد يجاب عن الرابع بان قوله لولاه لكان ثابتا احتراز عن قول العدل لانه قد ارتفع
بقول الشارع رواه العدل ام لا ومع تراخيه عنه كقوله متاخرا احتراز عن الغاية الثالث قال الفقهاء
النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده واعترض عليه بالثلثة المورد
على الغزالي والامام والجواب ما عرفت مع ان قول الراوي ليس بنص وقد يلتزم كون الفعل
اذا افاد حكما نصا فيه فانه يوصف بما يوصف به الالفاظ من الظاهر والمجمل هذا وامثاله

الفزارهم

الفزارهم من الرفع الى الانتهاء لان ذلك يحتمل امورا ثلثة اثنان فاسدان وواحد نزاع لفظي
احدها انهم فروا من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شي منهما وهذا
فتناقض
فاسد فان انتهاء امد الحكم لا يتصور مع دوام الوجوب وعدم دوامه هو رفعه فقد قال بالرفع معنى
وانكره لفظا فناقض ثانيها بانهم فروا منه لان التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فاذا
نسخ علم انه لم يكن متعلقا به وهذا ايضا فاسد لانه يلزم منه القول بامتناع النسخ
قبل الفعل لانه اذا صدق ان ما نسخ فالخطاب لم يتناوله صدق بحكم عكس النقيض ان ما
يتناوله الخطاب لا ينسخ ولا شك ان الخطاب في قوله صل يوم الخميس قد تناول الفعل في
الجملة فيجب ان لا يمكن نسخه كما ذهب اليه المعتزلة وهو خلاف مذهب الفقهاء ثالثها
انهم فروا لانهم يرون النسخ بيانا لامد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع
نزاله
الناسخ مع انه لم يكن مستمرا في نفس الامر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن وزال التعلق المظنون
وهذا صحيح لكنه ليس خلافا في المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعا وهو مرادنا
بالرفع ومرادهم بالانتهاء فصار لفظيا الرابع قالت المعتزلة اللفظ الدال على ان مثل الحكم
الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا واعترض عليه بالاربعة التي وردت
على الغزالي بعينها ونجاميس تخصه وهو المقيد بالمرة يفعل وصورته ان يقول تحب عليك
الحج في جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فان هذا لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت با
لنص المتقدم وهو الحج زايل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا بحكم عمومه الذي لم يرد فقد التقييد
بالمرة قال والاجماع على الجواز والوقوع وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصبهاني
في الوقوع لنا القطع بالجواز فاذا اعتبرت المصالح فالقطع ان المصلحة قد تختلف باختلاف
الاوقات وفي التورية انه امر ادم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق واستدل
باباحة البيت ثم تحريمه وبجواز الختان ثم ايجابه يوم الولادة عندهم وبجواز الجمع بين الاختين ثم
التحريم واجيب بان رفع مباح الاصل ليس بنسخ اقول اجمع اهل الشرايع على جواز النسخ ووقوعه

وخالفت اليهود غير العيسوية في جوازه فقالوا يمتنع عقلا ولبو مسلم الاصفهاني في وقوعه
فقال انه وان جاز عقلا لكنه لم يقع لنا انا نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض وقوعه لم يلزم
منه مح لذاته سواء اعتبرت المصالح ام لا اما اذا لم تعتبر فظاهر لان الله تعالى يفعل ما يشاء
واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت
دون فلا يبعد ان يكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم في وقت رفعه واما الو
قوع فانه جاء في التورية ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك بالاتفاق او هو
النسخ وقد استدل عليه بان السبت كان قبل موسى مباحا ثم حرم وكان الختان جائزا
ثم اوجب يوم الولادة عندهم والجمع بين الاختين كان جائزا ثم حرم عندهم وكل ذلك نسخ
الجواب منع كونه نسخا لانه رفع لامور كانت مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ
كما علمت قال قالوا لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى المتواتر هذه شريعة مؤبدة
قلنا قيل من ابن الراوندي والقطع انه لو كان عندهم صحيحا لقضت العادة بقوله له عليه السلام
قالوا ان النسخ لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة له فهو البداء والا فعبث والجواب بعد اعتبار
المصالح انها تختلف باختلاف الازمان والاحوال كمنفعة شرب دواء في وقت او حالة
ضرره في اخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن قالوا ان كان مقيدا فليس بنسخ وان دل على التابيد
لم يقبل للتناقض فانه مؤبد ليس بمؤبد ولانه يؤدي الى تعذر الاخبار بالتابيد والى
نفي الوثوق بتابيد حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم واجيب بان تقييد الفعل الواجب
بالتابيد لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل صم رمضان لم ينسخ قبله فهذا اجدر وقوله
صم رمضان ابدا يوجب ان الجميع متعلق الوجوب ولا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت
وانما الممتنع ان يخبر بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ قالوا لو جاز لكان قبل وجوده او بعده
او معه وارتفاعه قبل وجوده او بعده باطل ومعه اجدر لاستحالة النفي والاثبات قلنا
المراد ان التكليف الذي كان زال كالموت لا ان الفعل يرتفع قالوا اما ان يكون الباري علم

استمراره

استمراره ابدا فلا نسخ او الى وقت معين فليس بنسخ قلنا الى الوقت المعين الذي علم انه نسخه
فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ اقول هذه حجة مانعي النسخ قالوا اولا لو نسخ شريعة
موسى لبطل قول موسى هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والتالي باطل لكونه
متواترا فلا يمكن بطلانه متنا وقول رسول الله تعالى فلا يمكن بطلانه معنى الجواب التزام بطلانه
ومنع كونه قول موسى ومتواترا بل هو مختلق قيل انما اختلقه ابن الراوندي والدليل على انه مختلق
انه لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة بان يقولوه للنبي عليه ويحتجوا به عليه ولم يقع والا لا
شتهر عادة قالوا ثانيا ان نسخ الله الحكم فاما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل او لا وكلاهما
باطل فالاول لانه هو البداء وانه على الله تعالى مح والثاني لان ما لا يكون لحكمة فهو عبث فهو ايضا
على الله مح الجواب انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه وهو ملتزم او غيره فلا
يلزم سلمناه لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء في وقت او حالة
ومضرته في حالة اخرى او وقت اخر فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه يتجدد ظهور مصلحة
لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء والحاصل ان عنيتم بظهور المصلحة تجددها اخترنا الاثبات ولا بداء
او تجدد العلم بها اخترنا النفي ولا عبث قالوا ثالثا الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبد وكيف
كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كمن يقول
صم الى العيد ثم يقول في العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما اذا كان مؤبدا فلانه لا يقبل
النسخ اما اولا فللتناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس بمؤبد واما ثانيا فلانه يؤدي الى تعذر
الاخبار عن التابيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له الا وتقبل النسخ ونحن نعلم با
لضرورة ان ذلك كساير المعاني النفسية يمكن التعبير عنه والاخبار به واما ثالثا فلانه يؤدي
الى نفي الوثوق بتابيد حكم ما وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصلوة والصوم واما رابعا فلانه
يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به الجواب ان التابيد يمكن ان يجعل قيدا في الفعل
المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في الوجوب نفسه وجعله قيدا في الفعل نفسه اي الفعل

ابدا واجب في الجملة وح فلا نسلم انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت متعينا بان يقول
صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبله
ويرتفع فلا يوجد فيه واذا جاز ذلك مع التنصيص في الوقت فمع قيد التابيد وانه ظاهر
في تناوله ويمكن ان لا يتناوله اجدر وتحقيقه ان قوله صم رمضان ابدا يدل على ان كل صوم شهر
من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع
الوجوب ومعناه عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات
داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا وان لم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشي
من الرمضانات وتناول الخطاب له نعم الممنوع ان تجعل التابيد قيدا للوجوب بان يخبر ان الوجوب
ثابت ابدا ثم ينسخ حتى ياتي زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم
ومثله غير واقع ولا نزاع واقع فيه والتلخيص ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد
يتقيد الاول بالابد دون الثاني قالوا رابعا لو جاز النسخ وهو ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده
او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي
لا يكون ارتفاعا واما بعد وجوده فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما صار موجودا لا يصير
معدوما هو بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه فمح واما مع الوجود
فلمثل ذلك مع امر زايد وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين
لا يوجد وانه مستحيل الجواب ان هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل
المراد ان التكليف الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة
انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو معنى الارتفاع في النسخ لا ان الفعل
يرتفع قالوا خامسا اما ان يكون الباري تعالى عالما باستمراره ابدا او لا وعلى التقديرين فلا
نسخ اما اذا علم استمراره ابدا فظ ولا لزم الجهل واما اذا لم يعلم استمراره ابدا فلانه يعلمه
الى وقت معين فيكون الحكم في علمه موقتا وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالتبدل الذي

ينفيه

ينفيه فيه لا يكون رافعا لحكم ثابت فلا يكون نسخا الجواب نختار انه يعلمه الى وقت معين وهو الوقت
الذي يعلم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ
فكيف ينافيه قال وعلى الاصبهاني الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها ونسخ التوجه
والوصية للاقربين بالمواريث وذلك كثير ماذكرنا كله مع اليهود ولنا على الاصبهاني
دليلا على الوقوع ان الامة اجمعت على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام ثم نقول
صحة شريعتنا ان توقفت على النسخ وقد ثبتت بالبرهان فقد صح النسخ والا جاز اثبات النسخ
بالادلة الشرعية لان كل ما لا يتوقف عليه السمع يجوز اثباته به والاجماع منها وايضا ان التوجه
الى بيت المقدس كان واجبا اجماعا ونسخ بالتوجه الى القبلة وايضا كانت الوصية للوالدين
والاقربين واجبة وقد نسخت بايات المواريث وايضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا
ونسخ بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير لا يحصى ومن اراده فعليه بالكتب المصنفة فيه
مسله المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع
المعتزلة والصيرفي لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب جوازه فعه كالموت وايضا فكل
نسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه واستدل بان ابراهيم امر بالذبح بدليل
افعل ما تومر وبالاقدام وتبرو بع الولد ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا واجيب
بان ذلك الي يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو المانع عندهم وبانه
لو كان موسعا لقضت العادة بتاخيره رجاء نسخه او موته لعظمه واما دفعهم بمثل لم يومر
انما توهم او امر بمقدمات الذبح فليس بشي او ذبح وكان يلتحم عقيبه او جعل صفيحة نحاس او
حديد فلا يسمع ويكون نسخا قبل التمكن قالوا ان كان مامورا به في ذلك الوقت توارد النفي
والاثبات وان لم يكن فلا نسخ واجيب لم يكن بل قبله وانقطع التكليف عنده كالموت اقول
هذه مسلة النسخ قبل الفعل وصورتها ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة
لا تحجوا وقد اختلف في جوازه والمختار الجواز ومنعه المعتزلة والصيرفي لنا انه ثبت بالدليل فيما

تقدم ان التكليف ثابت قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت لانهما سواء
وقد يجاب عنه بان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا رفع ولنا ايضا انه كل نسخ قبل وقت
الفعل وقد اعترفتم بثبوت النسخ فيلزمكم تجويزه قبل الفعل بيانه ان التكليف بالفعل بعد
وقته محال لانه ان فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه فعل واطاع
به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها وقد يقال الكلام فيما لم يفعل شيا من الافراد
التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ كذلك فلا يحصل الالزام واستدل بقصة ابراهيم
عليه السلام وهي انه امر بذبح ولده ونسخ قبل التمكن من الفعل اما الاول فبدليل قوله
افعل ما تؤمر ولانه اقدم على الذبح وترويع الولد ولو لم يكن مامورا به لكان ذلك ممتنعا
شرعا وعادة واما الثاني فلانه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا واعترض عليه
بانا لا نسلم انه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصيا لجواز ان يكون الوقت موسعا فيحصل
التمكن فلا يعصي بالتاخير ثم ينسخ الجواب اما اولا فبانه لو كان موسعا لكان الوجوب متعلقا
بالمستقبل لان الامر باق عليه قطعا فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو
المانع عندهم من النسخ فقد جاز ما قالوا بامتناعه وهو المطلوب واما ثانيا فانه لو كان موسعا
لاخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترويع الولد عادة اما رجاء انه ينسخ عنه واما رجاء ان يموت
فيسقط عنه لعظم الامر ومثله مما يوخر عادة وربما دفع بوجوه اخر منها انه لم يومر بشي
وانما توهم ذلك توهما بارادة الرويا ولو سلم فلم يومر بالذبح انما امر بمقدماته من اضجاعه
واخذ المدية وتله للجبين وهذا ليس بشي لما مر من قوله افعل ما تؤمر واقدامه على الذبح
والترويع المحرم لولا الامر كيف ويدل على خلافه قوله ان هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح
عظيم ولولا الامر لما كان بلاء مبينا ولما احتاج الى الفدا وعلى اصلهم هو توريط لابرهيم في الجهل
بما يفهم انه امر وليس بامر وذلك غير جائز ومنها انا لا نسلم انه لم يذبح بل روي انه ذبح وكان كلما
قطع شيا يلتحم عقيب القطع وانه خلق صفيحة نحاس او حديد تمنع الذبح وهذا لا نسلم اما

اولا

اولا فلانه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا واما ثانيا فلانه لو ذبح لما احتيج الى الفدا ولو
منع الذبح بالصفيحة مع الامر به لكان تكليفا بالمحال وهم لا يجوزونه ثم قد نسخ عنه والا لاثم
بتركه فيكون نسخا قبل التمكن قالوا لو كان الفعل واجبا في الوقت الذي عدم الوجوب فيه لكان
مامورا به في ذلك الوقت غير مامور به في ذلك الوقت وتوارد النفي والاثبات على محل واحد
وانه محال وان لم يكن واجبا في ذلك الوقت فلا يكون نفي الوجوب فيه نسخا له الجواب انا نختار انه
ليس مامورا به في ذلك الوقت قولكم فلا نسخ قلنا لم فانه مامور به قبل ذلك الوقت ثم
ورد تجويز تركه في وقت اخر متعلقا بالفعل في الوقت الذي كان الوجوب متعلقا به كما
لو مات وقبل الوقت فانقطع عنه التكليف بالموت فالتكليف وعدمه قبل الوقت في زما
نين فلا يتناقض لا ان متعلقهما هو الفعل في وقت واحد وذلك جائز وانه محل النزاع
مسئلة الجمهور جواز نسخ مثل صوموا ابدا بخلاف الصوم واجب مستمر ابدا لنا لا يزيد على
صم غدا ثم ينسخ قبله قالوا متناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله
كالموت الحكم المقيد بالتابيد اذا كان التابيد قيدا في الفعل مثل ان يقول صوموا ابدا
فالجمهور على جواز نسخه وان كان التابيد قيدا للوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره
فان كان نصا مثل ان يقول الصوم واجب مستمر ابدا لم يقبل خلافه والا قبل وحمل ذلك
على مجازه لنا انه لا يزيد في دلالته على جريان الزمان على دلالة قوله صم غدا على صوم غد وقد
قدمنا ان ذلك قابل النسخ فاذا جاز ذلك مع قوة النصوصية فيما يتناوله فهذا مع ظهوره
واحتماله ان لا يتناول اولى بالجواز قالوا التابيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه
فكان متناقضا فلم يجز على الله تعالى الجواب لا نسلم التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد با
لابد وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد
الوجوب في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غد
ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد تكليف مسئلة الجمهور جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة

التكليف قد تكون في ذلك وايضا فانه وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم ادخار
الاضاحي قالوا انات بخير منها او مثلها واجيب بان الخلاف في الحكم لا في اللفظ سلمنا لكن
سلمنا لكن خصص سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خير المصلحة علمت ولو سلم انه لم يقع فمن اين
لم تجز [redacted] قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف اخر يكون بدلا عنه
فجوزه الجمهور ومنعه قوم لنا انه ان لم يعلل برعاية المصالح فلا اشكال وان قيل بها فلا
استحالة عقلا فانه يكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل ولنا ايضا انه لو لم يجز لما وقع وقد
وقع منه قوله فقدموا بين يدي نجويكم صدقة اوجب الصدقة عند مناجاة الرسول
ثم نسخ بلا بدل ومنه ان الامساك بعد الفطر عن المباشرة كان واجبا ثم نسخ بلا بدل
ومنه انه نهي عن ادخار لحوم الاضاحي محرما ثم نسخه مبيحا بلا بدل قالوا قال تعالى ما
ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ولا يتصور كونه خيرا او مثلا الا في بدل
والجواب ان المراد نات بلفظ خير منها بحكم خير من حكمها وليس الخلاف في اللفظ انما الخلاف
في الحكم ولا دلالة عليه في الاية سلمنا ان المراد نات بحكم خير من حكمها لكنه عام يقبل التخصيص
فلعله خصص بما نسخ لا الى بدل سلمناه لكن ولا يلزم البدل اذا اتى بنسخه من غير بدل
وهو حكم فلعله خير للمكلف لمصلحة يعلمها الله ولا نعلمها نحن سلمناه لكن هذا دال على عدم
الوقوع واما على عدم الجواز فلا والنزاع في الجواز مسئلة الجمهور جواز النسخ بالاثقل
لنا ما تقدم وبانه نسخ التخيير في الصوم والفدية وصوم عاشوراء بصوم رمضان والحبس
في البيوت بالحد قالوا ابعد في المصلحة قلنا يلزمكم ابتداء التكليف وايضا فقد يكون
علم الاصلح في الانقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة قالوا يريد الله ان
يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان سلم عموم نسيا تهما للمال في
تخفيف الحساب وتكثير الثواب او تسمية للشيء بعاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب
وان سلم الفور فمخصوص بما ذكرناه كما خصت ثقال التكاليف والابتلاء باتفاق قالوا انات

نخير

بخير منها او مثلها والاشق ليس بخير للمكلف واجيب بانه خير باعتبار الثواب يجوز
نسخ التكليف بتكليف اخف او مساو اتفاقا وهل يجوز بتكليف اثقل منه الجمهور على جوازه
ومنعه قوم لنا ما تقدم انه ان لم يعتبر المصلحة فواضح وان اعتبرت فلعل المصلحة في الا
ثقل وايضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع منه التخيير بين الصوم والفدية كان هو الواجب
اولا فنسخ بتعيين الصوم ولا شك ان الزام احد الامرين بعينه اشق من المخير بينهما
ومنه ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر اشق من
صوم عشرة ايام ومنه ان الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزاني فنسخ بالحد من
الجلد والرجم وانه اثقل قالوا لو لا نقلهم الى الاشق لا ثقل ابعد من المصلحة فلا يجوز
الجواب اولا النقض فانه يلزمكم في اصل التكليف فانه نقل من البراءة الاصلية
اي ما هو اثقل منه فينبغي ان لا يجوز وانه جائز اتفاقا وثانيا لا نسلم انه ابعد من المصلحة وربما
علم الله ان المصلحة في الاثقل بعد الاخف كما ينقلهم من الصحة الى السقم ومن القوة
الى الضعف ومن الشباب الى الهرم هذا بعد تسليم رعاية المصلحة وانها ممنوعة وانما لم يتعرض
له لانه قد علم قالوا ثانيا قال الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل بخلاف ذلك فلا يريد الجواب اولا انا لا نم عموم
التخفيف واليسر والعسر في الابنين بل هي مطلقة ولو سلم فسيا قهما يدل على ارادة ذلك في المال
والتخفيف هو تخفيف الحساب واليسر هو تكثير الثواب ولو سلم فانه مجاز من باب تسمية
الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فان التكليف يسمى تخفيفا ويسرا با
عتبار ان عاقبته تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم انه للفور لا للمال ولا مجازا باعتبار
المال فهو مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف الثقيلة
وانواع الابتلاء في الابدان والاموال مما هو واقع باتفاق ولا يعد ولا يحصى قالوا ثالثا
قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فيجب الاخف لانه الخير او المساوي

لانه المثل ولا اشق ليس بخير والاشق الجواب انه خير باعتبار الثواب اذ لعل الثواب فيه اكثر
قال تعالى لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة الاية وقال عليه السلام اجرك بقدر نصبك
وكما يقول الطبيب للمريض الجوع خير لك مسئلة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون
الحكم والعكس ونسخهما معا وخالف بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز وايضا فالوقوع عن
عمر كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ونسخ الاعتداد بالحول وعن عايشة
كان فيما انزل عشر رضعات محرمات ولا شبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه قالوا التلاوة
مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان واجيب بمنع العالمية والمفهوم
ولو سلم فالتلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس قالوا
بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقعه في الجهل ويزول فايدة القران قلنا مبني على التحسين ولو سلم
فلا جهل مع الدليل لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وفايدته كونه معجزا وقرانا يتلى اقول
النسخ اما للتلاوة فقط او للحكم فقط او لهما معا والثلاثة جايزة وخالف فيه بعض المعتزلة
لنا انا نقطع بالجواز فان جواز تلاوة الاية حكم من احكامها وما تدل عليه من الاحكام حكم اخر لها
ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ احدهما كساير الاحكام المتباينة ولنا
ايضا الوقوع وانه دليل الجواز اما التلاوة فقط فلما روي عمر انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وحكمه ثابت وان خصص بالاحصان واما الحكم فكنسخ
الاعتداد بالحول واللفظ مقرو واما هما معا فما روت عايشة رضه انه كان فيما انزل عشر رضعات
محرمات وقد نسخ حكمه وتلاوته وهل يجوز في المنسوخ ان يمسه المحدث او يتلوه الجنب فيه
تردد ولا شبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه دون تلاوته لانه قران اجماعا ويجوز فيما نسخ تلاوته
دون حكمه لانه ليس بقران اجماعا قالوا ولا مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية
والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق التلازم ومفهومه
كذلك لا ينفك التلاوة والحكم الجواب منع ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه عند

باطل

باطل فليست العالمية امرا وراء قيام العلم بالذات لازما له وكذا منع المفهوم فانه غير لازم
ونحن لسنا ممن نقول به ولئن سلمنا فلا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الانفكاك لان التلاوة
امارة الحكم ابتداء لا دواما اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامه على دوامه
ولذلك فان الحكم قد ثبت بها مرة واحدة والتلاوة تتكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ
التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ
للدوام وهو غير مدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم و
المنطوق مع المفهوم ان ثبتا لتلازمهما ابتداء ودواما قالوا ثانيا بقاء التلاوة دون الحكم
يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله وايضا فيزول فايدة القران
للمحصل فايدة اللفظ في افادة مدلوله واذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فايدته والكلام
الذي لا فايدة فيه يجب ان ينزه عنه القران الجواب هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين وقد ابطلناها ولو سلم فقولك انه ايقاع في الجهل قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك
لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه
فينتفي الجهل قولك يزول فايدة القران قلنا لا نم انما يلزم لو انحصرت فايدته فيما ذكرتم وهو مم
لجواز ان يكون فايدته تكونه معجزا بفصاحة لفظه وقرانا يتلى للثواب مسئلة المختار جواز
نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة واما نسخ مدلول الخبر لا يتغير فباطل والمتغير
كايمان زيد وكفره مثلا خلافا للمعتزلة واستدل لانهم مثل انتم مامورون بصوم كذا ثم نسخ
يرفع الخلاف اقول الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احديهما نسخ ايقاع الخبر بان
يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي وعادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار
وايمان زيد ثم نسخه فهذا جايز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه اي بان يكلفه
الاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم في حكم العقل لان
احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده ثانيهما نسخ مدلول الخبر فان

كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز اتفاقا واما مدلول
خبر يتغير كايمان زيد وكفره فقد اختلف فيه والمختار انه مثل ما لا يتغير مدلوله
فلا يجوز عليه الشافعي وابو هاشم خلافا لبعض المعتزلة فان منهم من اجازه في
المتعلق بالمستقبل دون الماضي ثم استدل لواه عليه بانه اذا قال نبض انتم مامورون
بصوم رمضان ثم قال لا تصوموه لجاز اتفاقا وهذا يرفع الخلاف بيننا وبينهم لانه نسخ
لوجوب صوم رمضان فليس بخبر بل هو امر لا خبر عنه واما مدلول الخبر ووقوع الامر
فلم ينسخ واعلم انا قد اتفقنا على انه يجوز ان يقول اما انا فاعل كذا ابدا ثم يقول اردت
عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ واذ لا خلاف محققا فلا معنى للحجاج مسئلة يجوز
نسخ القران بالقران كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد وبالمتواتر واما نسخ
المتواتر بالاحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام كما تقدم لنا قاطع فلا يقابله
المظنون قالوا وقع فان اهل قبا سمعوا مناديه عليه السلام الا ان القبلة قد حولت
فاستداروا ولم ينكر عليهم واجيب علموا بالقراين لما ذكرناه قالوا كان يرسل الاحاد
بتبليغ الاحكام مبتداه وناسخه اجيب الا ان يكون بما ذكرناه فيعلم بالقراين قالوا
قل لا اجد نسخ بنهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع فالخبر اجد لي يجيب اما بمنعه
واما بان المعنى لا اجد الآن وتحريم حلال الاصل ليس بنسخ القائلون با
لنسخ اتفقوا على جواز نسخ القران بالقران كالعدتين وهما الاعتداد بالحول وباربعة
اشهر وعشر وكذا نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر والاحاد بالاحاد وذلك كما نهي عليه
السلام عن ادخار لحوم الاضاحي ثم قال كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي
الا فادخروها وكذا نسخ الاحاد بالمتواتر بل هو اجدر انما الخلاف في نسخ المتواتر بالا
حاد وقد نفاه الاكثرون وجوزه الاقلون وذلك بخلاف تخصيص المتواتر بالا
حاد فانه جوزه الاكثرون ونفاه الاقلون وقد فرقنا بينهما بان التخصيص بيان

وجمع للدليلين والنسخ ابطال ورفع فلا يرد علينا ان النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص فليجز
النسخ وانه اقوى شبه الخصم لنا ان المتواتر قاطع والاحاد مظنون والقاطع لا يقابله
المظنون قالوا اولا نسخ المتواتر بالاحاد قد وقع وهو ان التوجه الى بيت المقدس
كان متواترا ونسخ بالاحاد وهو اهل مسجد قبا سمعوا مناديه عليه السلام يقول
الا ان القبلة قد حولت فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول عليه السلام
الجواب انك علمت ان خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القراين اليه وهذا من ذلك
القبيل لان نداء منادي الرسول بحضرته على رؤس الاشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة
صدقه عادة ويجب المصير اليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون قالوا ثانيا
نقطع بتتبع الآثار ان الرسول صلعم كان يبعث الاحاد لتبليغ الاحكام مطلقا مبتداة
كانت او ناسخة لا يفرق بينهما والمبعوث اليهم متعبدون بتلك الاحكام وربما كان في
الاحكام ما ينسخ متواترا بالاحاد الجواب هذا مسلم الا ان يكون للمنسوخ بما ذكرناه من التواتر
ولو سلم فلحصول العلم بتلك الاحاد بقرينة الحال لما ذكرنا من عدم مقابلة المظنون للقاطع
قالوا ثالثا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
او دما مسفوحا او لحم خنزير نسخ بما روي انه عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب
من السباع وهو خبر احاد واذا جاز نسخ القران به فالخبر اجدر الجواب اما بمنع ثبوت
حكم الجزء فانه مختلف فيه والمصنف مالكي لا يقول به واما بان المعنى لا اجد الآن والتحريم
في المستقبل لا ينافيه حتى يلزم نسخه به غايته ان عدم التحريم ثبت بالآية ورفع با
لخبر لكن عدم التحريم معناه بقاء الاباحة الاصلية فالخبر قد حرم حلال الاصل ولم يرفع
حكما شرعيا ومثله ليس نسخا اتفاقا قال ويتعين الناسخ بعلم تاخره او بقوله عليه
هذا ناسخ او ما في معناه مثل كنت نهيتكم او بالاجماع ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ
قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين احد المتواترين نظر ولا يثبت بتعقيبه في المصحف ولا

خبر الاحاد قد يفيد القطع ١٢

نحداثة الصحابي ولا متاخر اسلامه ولا بموافقة الاصل واذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقوف
لا التخيير اقول لتعيين الناسخ ومعرفته من المنسوخ وبما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق
صحيحة وطرق فاسدة القسم الاول الطرق الصحيحة فمنها ان يعلم تاخره بضبط التاريخ
مثل ان يعلم ان هذه نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا وهذه في خامسة الهجرة
وتلك في سادسها ومنها ان يقول عليه السلام هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحا واما
بان يذكر ما هو في معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها كنت نهيتكم عن
ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وامثالهما ومنها الاجماع على انه ناسخ القسم الثاني
الطرق الفاسدة فمنها قول الصحابي هذا ناسخ فان تعيينه قد يكون عن اجتهاد ولا
يجب اتباع المجتهد له فيه نعم اذا تعارض متواتران فعين احدهما نقلا هذا ناسخ لذلك
هل يسمع فيه نظر من انه حيث نسخ للمتواتر بالاحاد او بالمتواتر والاحاد دليل كونه ناسخا
وما لا يقبل ابتداء قد يقبل اذا كان المال اليه كما يقبل الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه
الرجم دون الرجم وشهادة النساء في الولادة وان ترتب عليها النسب دون النسب نحا التجويز
العقلي ولا دليل على احد الطرفين فيتوقف ومنها تاليته في المصحف فيشعر بقبليته في النزول
وانما لم يدل لانها لم ترتب بترتيب النزول ومنها حداثة سن الصحابي لانه متاخر
الصحبة فيدل على تاخر ما نقله لان منقول متاخر الصحبة قد يكون متقدما وبالعكس اللهم
الا ان ينقطع صحبة الاول قبل صحبة الثاني فيرجع الى ما علم تقدم تاريخه ومنها تاخر اسلامه
وهو كما قبله ومنها موافقته لحكم البراءة الاصلية فيدل على تاخره من حيث انه لو لم يتقدم
لم يفد الا ما علم فيعرى عن الفائدة الجديدة واذا تاخر افاد الا رفع حكم الاصل وهذا رفع
حكم الاول ولما عرفت طرق التعيين فاذا لم يعلم الناسخ معينا بطريقه وجب التوقف حتى
يظهر دليل لا التخيير فيهما لان مرجعه رفع حكمهما مع العلم بان احدهما حق وانه لا تخيير
مسله الجمهور على جواز نسخ السنة بالقران والشافعي قولان لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل

عدمه وايضا التوجه الى بيت المقدس بالسنة ونسخ بالقران والمباشرة بالليل كذلك ويوم
عاشوراء واجيب بجواز نسخه بالسنة ووافق القران واجيب بان ذلك يمنع تعيين ناسخ
ابدا قالوا التبيين والنسخ رفع لا بيان قلنا المعنى لتبلغ ولو سلم فالنسخ ايضا بيان ولو سلم فاين
نفي النسخ قالوا منفر قلنا اذا علم انه مبلغ فلا نفرة اقول قد اختلف في جواز نسخ السنة
بالقران والجمهور على جوازه وللشافعي فيه قولان لنا انه لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف
اما الملازمة فلانه بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما انتفاء اللازم
فلان الاصل عدم الغير ولنا ايضا الوقوع منه ان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة
فانه ليس في الايات ما يدل عليه ثم نسخ بالقران وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام ومنه حرمت المباشرة بالليل ثبتت بالسنة لما ذكرنا ونسخت بالقران وهو قوله فا
لآن باشروهن حتى يتبين ومنه صوم عاشوراء ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقران وهو
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واعترض عليه بانا لا نسلم ان النسخ فيما ذكرتم من
الصور بالقران لجواز ان يثبت بالسنة ويوافقه القران فان الحكم الموافق للنص لا يجب ان
يكون منه الجواب ان ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ ابدا التطرق مثل ذلك الاحتمال اليه
وانه خلاف الاجماع ولا يخفى ان ذلك غير لازم فيما علم بطرقه السابقة وقد يقال ربما ثبت
بما نسخ من الكتاب تلاوته قالوا اولا قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم دل على ان الرسول
مبين للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ بما جاء به لكان رافعا لا مبينا لان نسخ الحكم
رفع له ورفع الشيء لا يكون بيانا له الجواب ان المعنى بالبيان في الاية تبليغه اليهم لانه اظهار
ولو سلم فالنسخ ايضا بيان لانتهاء امد الحكم ولو سلم فكونه مبينا لا ينفي كونه ناسخا ايضا لانه
قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما قالوا ثانيا ذلك
يوجب تنفر الناس عنه عليه قلنا اذا علم انه عليه السلام مبلغ لا غير لا يلزم النفرة اقول
مسله الجمهور على جواز نسخ القران بالخبر المتواتر ومنع الشافعي لنا ما تقدم واستدل بانه

لا وصية لوارث لنسخ الوصية للوالدين والاقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد واجيب بانه
يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الغرض قالوا ناءت بخير منها او مثلها والسنة
ليست كذلك ولانه قال ناءت والضمير لله واجيب بان المراد الحكم لان القران لا تفاضل
فيه فيكون اصلح للمكلف او مساويا وصح ناءت لان الجميع من عنده قالوا قل ما يكون لي ان ابدله
قلنا ظاهر في الوحي ولو سلم فالسنة بالوحي اقول هذا عكس ما تقدم وهو نسخ القران
بالخبر المتواتر وقد اختلف في جوازه فالجمهور على جوازه ومنعه الشافعية لنا ما تقدم من
انه لو امتنع لامتنع لغيره والاصل عدمه استدل بانه وقع فان قوله عليه لا وصية لوارث
نسخ الوصية للوالدين والاقربين الثابتة بالقران وايضا فرجم المحصن ثبت بفعله وهو قد
نسخ الجلد في حقه وهو ثابت بالقران الجواب انه غير صحيح والا لزم نفي المعلوم بالمظنون
لان الخبرين المذكورين من قبيل الاحاد وانه خلاف المفروض وهو نسخ القران بالخبر المتواتر
بل من جملة الصور التي لا تجوز بالاتفاق قالوا اولا قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
ناءت بخير منها او مثلها وهذا يدل على عدم جواز نسخه بالسنة من وجهين ١ ان
ما ينسخ به [illegible] به القران يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك ٢ انه قال
ناءت والضمير لله فيجب ان لا ينسخ الا بما اتى به وانما هو القران الجواب تم لك دلالة الاية على
ان ما ينسخ به القران خير منه او مثله قلنا لا نم بل على ان الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ
لان القران لا تفاضل فيه فيكون بعضه خيرا من بعض ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون
اصلح بالسنة الى المكلف او مساويا لما ثبت بالقران قولك قال ناءت والضمير لله قلنا يصح
ذلك وان كان النسخ بالسنة لان القران والسنة جميعا من عنده قال تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى قالوا ثانيا قال تعالى قل ما يكون لي ان ابدله الاية نفي جواز
التبديل عنه والنسخ تبديل فينتفي جوازه منه وهو المطلوب الجواب انه ظاهر في الوحي
وعدم تبديل لفظه بان يضع ما لم ينزل مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم ولو

سلم فقد سبق ان السنة بالوحي فلا يكون قد بدله من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل قال
مسئله الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ لنا لو نسخ بنص قاطع او باجماع قاطع كان الاول خطاء وهو
باطل ولو نسخ بغيرهما فابعد للعلم بتقديم القاطع قالوا لو اجمعت الامة على قولين فا
جماع على انها اجتهاديه فلو اتفق على احدهما كان نسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد
تقدمت اقول قد اختلف في جواز نسخ الاجماع وهو رفع الحكم الثابت به والجمهور على عدم
جوازه لنا لو نسخ فاما بنص قاطع او اجماع قاطع او لغيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم
ان يكون الاجماع على الخطاء لانه خلاف القاطع وهو ممتنع واما الثاني فلانه ابعد من الاول
للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطاء ذلك الاجماع كما في الاول مع تقديم الا
ضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول قالوا لو اختلف الامة على قولين فهو اجماع
على ان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم تجوز اجماعهم على احد القولين كما مر فاذا
اجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ الجواب لا نم جواز ذلك
فانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون نسخا لما تقدم ان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع
الثاني قال مسئله الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فالنص الناسخ وان
كان عن غير نص والاول قطعي فالاجماع خطاء او ظني فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه
قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة
والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام قلنا انما يكون نسخا بثبوت المفهوم قطعا
وان الاخوين ليسا باخوة قطعا فيجب تقدير النص والا كان الاجماع خطاء اقول الاجماع
كما انه لا ينسخ فانه لا ينسخ به غيره عند الجمهور وذلك لان الاجماع اما ان يكون عن نص او لا
وعلى التقديرين فلا نسخ به اما اذا كان عن نص فلان النص هو الناسخ واما اذا لم يكن عن
نص فلان الاول اما قطعي او ظني فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع
خطاء فيلزم الاجماع على الخطاء وانه باطل وان كان ظنيا لم يسوغ الاجماع على خلافه دليلا

لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع وهو الاجماع فلا يثبت
به الحكم فلا يتصور رفع ونسخ قالوا قال ابن عباس لعثمان رضي الله عنهم كيف تحجب الام بالاخوين
وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك
يا غلام وهذا تصريح بابطال حكم القران بالاجماع وهو النسخ الجواب لا نسلم النسخ فانه يتوقف
على ان الاية افادت عدم حجب ما ليس ما جوة قطعا وعلى ان الاخوين ليسا اخوة قطعا
فان ذلك لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على غير ظاهره دفعا للنسخ لكن دليل شيء منهما
ليس بقاطع فان الاولى فرع ثبوت المفهوم وان ثبت فبظاهر والثانية فرع ان الجمع لا
يطلق لاثنين وان ثبت انه ليس حقيقة فيه فالجواز مجازا لا ينكر ولو سلم فيجب تقدير
نص قد حدث قطعا ليكون النسخ به والا كان الاجماع على خلاف القاطع فيكون خطاء
وانه باطل مسئلة المختار ان القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان
ما قبله ان كان قطعيا لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه
لانه ثبت مقيدا ان كان المصيب واحدا والا الثاني فلان ما بعده قطعيا او ظنيا تبين زوال
شرط العمل به واما المقطوع فينسخ في بالمقطوع في حيوته واما بعده فتبين انه كان منسوخا
قالوا اصح التخصيص فيصح قلنا منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد قد اختلف
في القياس هل يكون ناسخا ومنسوخا وتفصيله ان القياس اما مظنون او مقطوع القسم
الاول وهو المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا فلان ما قبله اما قطعي
او ظني فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز وان كان ظنيا تبين
زوال شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لانه يثبت مقيدا بعدم ظهور معارض راجح
او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا
المصيب واحد وح كان الواجب العمل به ما لم يظهر راجح وقد عمل به فلم يرتفع ولا حكم
في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فيرتفع فلا رفع على التقديرين لحكمه فلا نسخ واما انه لا يكون

منسوخ

منسوخا فلان ما بعده لابد ان يكون قطعيا او ظنيا راجحا واياما كان فقد بان زوال شرط العمل به
لانه ثبت مقيدا والتقريرين ما مر القسم الثاني وهو المقطوع ينسخ بالمقطوع في حيوته عليه
السلام وهو اذا نسخ حكم الاصل بنص قياس عليه واما بعده فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ
للامة نعم قد يظهر انه كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله قالوا يجوز النسخ بالقياس قياسا على
التخصيص به والجامع كونهما تخصيصين وكون احدهما في الاعيان والاخر في الازمان
لا يصلح فارقا اذ لا ابطاله الجواب انه منقوض بالاجماع وبالعقل وبخبر الواحد فان كلنها
يخصص بها ولا ينسخ بها مسئلة المختار جواز نسخ اصل الفحوى دونه وامتناع نسخ
الفحوى دون اصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا ان جواز التافيف بعد تحريمه
لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه المجوز
لنا انه جاز رفع كل منهما قلنا اذا لم يكن استلزام المانع الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه
قلنا تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية اقول الفحوى مفهوم الموافقة والاصل ماله
المفهوم ونسخهما معا جايز اتفاقا واختلف في نسخ احدهما دون الاخر فمنهم من جوزهما
ومنهم من منعهما والمختار جواز نسخ الاصل دون الفحوى وامتناع نسخ الفحوى دون
الاصل لنا ان تحريم التافيف ملزوم لتحريم الضرب والا لم يعلم منه من غير عكس للاو
لوية في الفرع ونسخ الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التافيف وانتفاء تحريم الضرب
وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه مح واما عكسه وهو انتفاء تحريم التافيف
مع بقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم مع بقاء اللازم وانه لا يمتنع القايلون بالجواز فيهما
قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون
الاخرى ضرورة الجواب لا نسلم دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الاخر وانما يصح
ذلك اذا لم يكن احد الامرين مستلزما للاخر القايلون بالامتناع فيهما قالوا اما الفحوى دون
الاصل فلما قلتم واما الاصل دون الفحوى فلان الفحوى تابع الاصل فارتفع الاصل لم يكن

بقاؤه لوجوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه والا لم يكن تابعا له الجواب اذ دلالة اللفظ
على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فان فهمنا التحريم التافيف لان
الضرب انما كان حراما لان التافيف حرام ولولا حرمة التافيف لما كان الضرب حراما والذي يرتفع
هو حكم تحريم التافيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس
بمتبوع قال مسئلة المختار ان نسخ حكم اصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع لنا خرجت العلة
من الاعتبار فلا فرع قالوا الفرع تابع للدلالة لا للحكم كما في الفحوى قلنا يلزم من زوال الحكم
زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة قالوا حكمتم بالقياس على انتفاء الحكم بغير
علة قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته اقول اذا نسخ حكم اصل القياس هل يبقى معه
حكم الفرع المختار انه لا يبقى وقيل يبقى واذا قلنا لا يبقى ففي تسميته نسخا لحكم الفرع نزاع لفظي
لنا انه يستلزم خروج علة الاصل عن كونها معتبرة شرعا حيث علم الغاؤها بعدم ترتب
الحكم عليها في الاصل والفرع انما يثبت بالعلة فاذا انتفت العلة انتفى الفرع والا لزم ثبوت
الحكم بلا دليل قالوا اولا الفرع تابع للدلالة لا لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الد
لالة ولم يحدث شيء الا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذي
صرتم اليه في جواز نسخ الاصل دون الفحوى الجواب لا نم انه لم يحدث شيء الا انتفاء الحكم بل ثبت
انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم
ولا كذلك في المفهوم اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتافيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب اذ
لا يلزم من ارتفاع الاضعف قالوا ثانيا هذا حكم برفع حكم الفرع قياسا من غير علة جامعة بينهما
موجبة للرفع والقياس بلا جامع فاسد الجواب هذا ليس حكما بالقياس بل بانتفاء الحكم لانتفاء
علته وذلك نوع اخر من الاستدلال لا يحتاج الى اصل وفرع وعلة نعم علمنا عدم اعتبار
العلة ببطلان حكم الاصل لا انا قسنا الفرع في عدم الحكم بالاصل بجامع عدم العلة قال مسئلة
المختار ان الناسخ قبل تبليغه عليه السلام لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لادى الى وجوب وتحريم

للقطع

للقطع بانه لو ترك الاول اثم وايضا لو عمل بالثاني عصى اتفاقا وايضا يلزم قبل تبليغ جبريل
وهو اتفاق قالوا حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف اقول اذا
بلغ الناسخ من جبريل الى الرسول عليهما السلام وهو بعد لم يبلغ الى المكلفين ففي الزمان المتخلل
بين التبليغين هل يثبت حكم الناسخ قال قوم انه يثبت والمختار انه لا يثبت لنا لو ثبت حكمه
لادى الى وجوب وتحريم في محل واحد وانه مح بيانه ان حكمه تحريم العمل بالاول فيكون حراما
وانه واجب اذ لو ترك العمل به وهو غير معتقد نسخه لاثم قطعا ولنا ايضا انه لو عمل بالثاني
قبل اعلامه وهو معتقد عدم شرعيته لاثم قطعا ولو ثبت حكمه لما اثم بالعمل به ولنا ايضا
لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول عليه السلام لثبت قبل تبليغ جبريل واللازم باطل بالاتفاق
بيان الملازمة انهما سواء في وجود الناسخ وعدم علم المكلف به وجوده مقتض لحكمه وعدم
علم المكلف لا يصلح مانعا فثبت حكمه عملا بالمقتضي السالم عن المعارض قالوا هذا حكم تجدد
فلا يعتبر علم المكلف به كما اذا بلغ الى مكلف فانه يثبت حكمه في حق الجميع اتفاقا الجواب الحق
ان العلم ليس معتبر لكن التمكن من العلم معتبر والا كان تكليفا بالمحال والتمكن في هذه الصور
منتف فلا يثبت لا لعدم علمه بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط التكليف قال مسئلة زيادة العبادات
المستقلة ليست نسخا وعن بعضهم صلوة سادسة نسخ واما زيادة جزء مشترط او زيادة شرط
او زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليست بنسخ والحنفية نسخ وقيل الثالث
نسخ عبد الجبار ان غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعا كزيادة ركعة في الفجر وكعشرين على القذف
والتخيير في ثالث بعد اثنين فنسخ وقال الغزالي ان اتحدت كركعة في الفجر فنسخ بخلاف عشرين
في القذف والمختار ان رفعت شرعا حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لانه حقيقته وما
خالفه ليس بنسخ فلو قال في السايمة الزكوة ثم قال في المعلوفة الزكوة فلا نسخ فان تحقق ان
المفهوم مراد فنسخ والا فلا ولو زيدت ركعة في الصبح فنسخ لتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب
على الحد كذلك فان قيل متنفي لحكم الاصل قلنا هذا لو لم يثبت تحريمه فلو خير في المسح بعد وجوب

الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب فلو قال واستشهدوا شهيدين ثم ثبت الحكم بالنص لشاهد
ويمين فليس بنسخ اذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
اذ ليس فيه منع الحكم بغيره ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل
وجوب مباح الاصل قالوا كانت مجزية ثم صارت غير مجزية قلنا معنى مجزية امتثال الامر بفعلها
ولم يرتفع وارتفع عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستند الى حكم الاصل وكذا لو زيد في الصلوة
ما لم يكن محرما **اقول** زيادة عبادة على ما قد شرع من العبادة هل تكون نسخا ام لا ينظر في الثا
نية اهي مستقلة او غير مستقلة اما العبادات المستقلة فليست نسخا بالاتفاق وعن بعضهم
ان شرع ايجاب صلوة سادسة خاصة نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب
المحافظة عليه الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وانه حكم شرعي
وهو النسخ وحله انه لا يبطل وجوب ما صدق عليها وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس
حكما شرعيا واما العبادات الغير المستقلة فهي على ثلثة وجوه اذ يكون مع الاولى جزئين لعبادة
ويشترط الزيادة في الاولى ولا يعتبر اذا اوردت ولم تضم اليها الزيادة كزيادة ركعة في الفجر
او تجعل الزيادة شرطا للاولى ولا تكونا جزئين لعبادة كالطهارة في الطواف م او يرفع مفهوم
المخالفة للاولى مثل ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكوة فهذه الصور
هي محل الخلاف فقالت الشافعية والحنابلة انها ليست بنسخ مطلقا وقالت الحنفية نسخ مطلقا
وقال القوم الثالث وهو ما يرفع مفهوم المخالفة نسخ دون الاولين وهما الجزء المشروط والشرط
وقال القاضي عبد الجبار الزيادة ان غيرت الاصل تغييرا شرعيا حتى صار وجوده كالعدم فنسخ
والا فلا وذكر امثلة منها زيادة ركعة على ركعتي الفجر نسخ لانها لا تجزي بدونها ومنها
زيادة التغريب على الجلد فانه لا يحصل الحد بالجلد دونه ومنها زيادة عشرين جلدة على حد
القذف فانه لا يحصل الحد بدون العشرين ومنها ان يخير المكلف في امرين ثم يخيره فيهما وفي امر
ثالث يقول اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير

محرم وقد كان محرما فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما وقال الغزالي ان اتصلت الزيادة بالاصل
زيادة اتحاد فهو نسخ والا فلا مثاله زيادة ركعة على صلوة الفجر لانه لو عدم لم يكن للركعتين
اثر اصلا وكان الثلث واجبة بخلاف زيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدم كان للباقي اثر اذ
سقط الباقي به ولا يجب الا العشرون والمختار انه ان رفع حكما شرعيا بدليل شرعي كان نسخا و
الا فلا وذلك ان حقيقة النسخ ذلك فاذا ثبت ثبت واذا انتفى انتفى ولنذكر امثلة منها لو قال
في الغنم السائمة الزكوة ثم قال في المعلوفة الزكوة فان ثبت المفهوم تحقق انه وكان مرادا فنسخ
ولا فلا اذ لا رفع انما هو رفع للمفهوم ان ثبت ومنها اذا زاد في صلوة الصبح ركعة فجعلها
ثلث ركعات كان نسخا لانه قد ثبت تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع بوجوبها وكلاهما حكم شرعي
ومنها زيادة التغريب على الجلد لانه قد ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها كلاهما بدليل شرعي
فان قيل كان وجوب التغريب منفيا بالاصل فرفعه رفع لحكم الاصل ومثله لا يكون نسخا
قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريمه فان التحريم ليس بالاصل بل بدليل شرعي ومنها لو اوجب
غسل الرجلين معينا ثم خير منه وبين مسح الخف فهو نسخ لانه رفع الوجوب عينا بوجوب
احد الامرين مخيرا وهو غيره وقد ثبتا بدليل شرعي ومنها لو قال فاستشهدوا شهيدين
ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد ويمين فانه ليس بنسخ لان المرفوع به عدم جواز الحكم
بشاهد ويمين وقوله فاستشهدوا شهيدين لم يثبته فان قيل مفهوم قوله فاستشهدوا
شهيدين ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان منع الحكم بالشاهد واليمين
لانه غيرهما والنص قد نفى الغير بالمفهوم قلنا دل على طلب الاستشهاد لرجلين ما امكن ولرجل
وامرأتين اذا تعذر وان سلم مفهومها فهو ان غيره مطلوب واما انه لا يحكم بغيرهما اذا حصل
فلم يدل عليه بمنطوق ولا بمفهوم ومنها لو زيد في الوضوء غسل عضو فليس بنسخ على
الاصح لانه رفع مباح الاصل قالوا نسخ لان الاعضاء دونه كانت مجزية ولم يبق الآن مجزية
والاجزاء حكم شرعي وقد ارتفع الجواب ان الاجزاء بدونه يدل على الامتثال بفعله وعدم توقفه

على شرط اخر اما الامتثال بفعله فلم يرتفع واما عدم توقفه على شرط اخر وان ارتفع فليس حكما شرعيا بل هو مستند الى حكم البراة الاصلية ومنها الوزيد في الصلوة ركن فان كان محرما قبل فهو نسخ لحرمته لا للصلوة وان لم يكن محرما بنسخ فليس لانه رفع لحكم الاصل قال مسله اذا نسخ جزء العبادة او شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة عبد الجبار ان كان جزءا الا شرطا لنا لو كان نسخا لوجوبها افتقرت الى دليل ثان وهو خلاف الاجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها او وجوبها بغيرها قلنا الوض لم يتجدد وجوب اقول ما تقدم حكم الزيادة في العبادة واما النقصان عنها وهو ان ينقص جزء او شرط مثل ان يسقط من الظهر ركعتان او يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء وللشرط اتفاقا وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار انه ليس بنسخ لها وقيل نسخ وقال عبد الجبار ان كان جزءا فنسخ وان كان شرطا فلا لنا لو كان نسخا للركعتين الباقيتين في الجزء وللاربع في الشرط لافتقرت في وجوبها الى دليل غير الاول وانه باطل بالاتفاق قالوا ثبت تحريمها بغير الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها او وجوبها بدونهما الجواب المفروض انه لم يتجدد وجوب بل ابطل الوجوب فقط والثابت هو الوجوب الاول والزيادة باقية على الجواز الاصلي وانما الزائل وجوبها فارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا قال مسله المختار جواز نسخ وجوب معرفته تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة وهي فرع التحسين والتقبيح والمختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي لنا احكام كغيرها قالوا لا ينفك من وجوب معرفة النسخ والناسخ واجيب بانه يعلمهما وينقطع التكليف بهما وبغيرها اقول اتفقوا على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل وعلى امتناع النهي عن معرفته الا على تجويز تكليف المحال لان العلم بنهيه يستدعي معرفته واختلف في جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم والكذب والمختار جوازه وخالف فيه المعتزلة والمسلة فرع الحسن والقبح العقليين اذ لو ثبتا لم يتغيرا وقد ابطلناهما

هما والمختار جواز نسخ جميع التكاليف وقال الغزالي بالمنع لنا انها احكام فجاز نسخها كغيرها من الاحكام قالوا اذا نسخت التكاليف المتقدمة فانما يمكن معرفته بمعرفة النسخ والناسخ فيجب معرفته وهذا تكليف فيلزم خلاف المفروض الجواب لا يمتنع معرفة بنسخ جميع التكاليف وبالناسخ فليفرض وحي يرتفع التكليف بهما لانقطاعه بعد الفعل اتفاقا وقد ارتفع التكليف بغيرهما فلا يبقى تكليف اصلا قال القياس التقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة فرع الاصل في علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد لانه صحيح وان تبين الغلط والرجوع بخلاف المخطئة واذا اريد الفاسد معه قيل تشبيه اقول القياس التقدير

القياس

والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي به وفي الاصطلاح مساواة فرع الاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته في محل اخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم بان يستلزم الحكم ونسميه علة الحكم فلا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه مساواته للبر فيما هو علة لربوية البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس وثمرته واعلم ان المراد بالمساواة المذكورة في الحد المساواة في نفس الامر فيختص بالقياس الصحيح هذا عند من يثبت ما لا مساواة فيه في نفس الامر قياسا فاسدا واما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الامر ام لا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فانه

لايقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح احدث وكان قبل حدوثه القياس
الاول صحيحًا وان زال صحته بخلاف المخطئة فانهم لايرون ماظهر غلطه والرجوع عنه
يحكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل بما كان فاسدا وتبين فساده فاذا الاشتراط
المصوبة المساواة الا في نظر المجتهد فحقهم ان يقولوا هو مساواة فرع الاصل في نظر
المجتهد هذا اذا احددنا القياس الصحيح ولو اردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد
لم يشترط المساواة لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد وقلنا بدلها انه تشبيه فرع بالاصل
لانه قد يكون مطابقا لحصول الشبه وقد لايكون لعدم وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد
لايراه قال واورد قياس الدلالة فانه لايذكر فيه علة واجيب امابانه غير مراد وامابانه
يتضمن المساواة فيها واورد قياس العكس مثل لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر
وجب بغير نذر عكسه الصلوة لما لم يجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر واجيب بالاول
او بان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لافارق
او بالسبر وذكرت الصلوة لبيان الالغاء او قياس الصوم بالنذر على الصلوة بالنذر
اقول قد اورد على عكس الحد اشكالات الاول انه لايتناول قياس الدلالة فان شرطه
ان لايذكر فيه العلة لانه قسيم قياس العلة مثاله في المكره يأثم بالقتل فيجب عليه
القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص مثال اخر في المسروق
عليه يجب ردها قايمة وان قطع فيها فيجب ضمانها بالغة كالمغصوب فان وجوب
رد ليس علة للضمان في صورة المغصوب الجواب اولا انه غير مراد لنا ولا يعني بلفظ
القياس اذا اطلقناه الا قياس العلة ولانطلقه على قياس الدلالة الا مقيدًا ولو اراده
غيرنا باصطلاح اخر فلا يضرنا وثانيا لانسلم انه لامساواة في العلة فانه يتضمنها وان لم
يصرح بها فان المساواة في التاثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة
والمساواة في وجوب الضمان الرد دلت على قصده حفظ المال بهما وهو العلة ونحن قد اردنا

بالمساواة اعم من الضمنية والمصرح بها فتناوله الحد الثاني انه لايتناول قياس العكس
فانه يثبت فيه نقيض حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في
الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر كالصلوة فانها لما لم يجب بالنذر لم تجب بغير النذر
فالحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في
الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر الجواب اولا بالاول منع اي قياس الدلالة
وهو انه غير مراد وثانيا بانه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود مساواة الاعتكاف
بغير نذر في ان الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم وتقريره امابالغاء الفارق
وهو النذر لانه غير موثر كما في الصلوة اذ وجوده وعدمه سواء فيبقى العلة الاعتكاف
المشترك واما بالسبر وهو ان العلة اما الاعتكاف او الا بالنذر او غيرها والاصل عدم
غيرها وكونه بالنذر لايصلح علة ولا جزء علة لانه غير موثر بدليل ثبوته في الصلوة
بدون الحكم فالصلوة لم تذكر للقياس عليها بل لبيان الغاء الفارق اولا لغاء احد
اوصاف السبر فلا يجب المساواة لها فلا يفرع بها ثانيهما انه قياس للصيام بالنذر
على الصلوة بالنذر في انها لا تجب بالنذر ولا تاثير للنذر في وجوبها فكذا الصيام
يلزمه ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذر والا لكان للنذر فيه تاثير فالذي فيه
القياس حصل فيه المساواة والذي فيه عدم المساواة لازم له فلا يضر وقد يجاب بانه ملازمة
والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصلة على التقدير وحاصله لو لم يشترط لم تجب بالنذر
واللازم منتف ثم يبين الملازمة بالقياس على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالنذر
ولا شك انه على تقدير عدم وجوبه بالنذر فالمساواة حاصلة بينها وبين الصوم وان لم
تكن حاصلة في نفس الامر وقد يجاب بما هو اوضح منها وهو مساواة الصيام للصلوة في
تساوي حكميه حالي النذر وعدمه مثال اخر في الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل الصلوة
الصبح لما كان فرضا لم يؤدى على الراحلة مثال اخر في النكاح بلا ولي يثبت للولي الاعتراض

عليها فلا يصح منها النكاح كالرجل الماسح منه لم يثبت لاعتراض عليه وهذان المثالان اذا
تاملتهما ارشداك الي ان الجواب هو الثالث فان السوال اذا كان عاما فالجواب المقصود
علي مثال واحد قاصر قال وقولهم بذل الجهد في استخراج الحق وقولهم الدليل الموصل الي
الحق وقولهم العلم عن نظر مردود بالنص والاجماع وبان البذل حال القايس والعلم
ثمرة القياس ابو هاشم حمل الشي علي غيره باجرا حكمه عليه ويحتاج بجامع وقول القاضي
حمل معلوم علي معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة
او نفيهما عنهما حسن الا ان الحمل ثمرته واثبات الحكم فيهما معا ليس به بل هو في الاصل
بدليل غيره وبجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور واجيب
بان المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعا له اقول قد
ذكر للقياس حدود مزيفة منها قولهم بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد
في استخراج الحق من النص والاجماع لان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الي اجتهاد في ضع
العموم والمفهوم والايماء والاشارة ورد المطلق الي المقيد وتصحيح السند وغير ذلك وايضا
فان البذل حال القايس وهو غير القياس فانه الدليل المنصوب من جهة الشارع سواء
نظر فيه القايس ام لا ومنها قولهم الدليل الموصل الي الحق وهو ايضا مردود بالنص
والاجماع ومنها قولهم العلم من نظر وهو مردود ايضا بالعلم الحاصل عن النظر في نص واجماع
ايضا فالعلم ثمرة القياس لا هو فلا يصدق عليه وقد جمع المصنف والثلثة علي الترتيب المذكور
ثم قال انها مردودة كلها بالنص والاجماع والاول خاصة بان البذل حال القايس والثالث
خاصة بان العلم ثمرة القياس كما قررنا ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه حمل الشي علي غيره باجرا
حكمه عليه وهو منقوض بحمل بلا جامع فانه يصدق عليه الحد وليس بقياس اذ لا يتحقق حقيقته
لا صحيحا ولا فاسدا فيحتاج الي قيد اخر يخرج ذلك وهو ان يقال بجامع محافظة علي طرده ومنها
ما ذكره القاضي ابو بكر قال هو حمل معلوم علي معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع

بينهما

بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقوله معلوم علي معلوم يتناول الجميع مما يجري فيه
القياس من موجود ومعدوم ممكن ومستحيل ولو قال شي علي شي لاختص بالموجود وقوله
في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي نحو قتل عمد وان يجب
القصاص كما في المحدد وفي الحكم العدمي نحو قتل تمكن فيه الشبهة فلا يجب القصاص كالقصاص
الصغيرة وقوله بامر جامع بينهما الي اخره ليتناول الحكم الشرعي نحو العدة وانه والوصف
العقلي نحو العمدية ونفيهما كما يقال في الخطا ليس بعمد ولا عدوان فلا يجب القصاص كما في الصبي
واستحسنه المصنف ثم استدرك عليه من ثلثة اوجه الاول ان الحمل قد جعله جنسا له وانه غير
صادق عليه لانه ثمرة القياس ولا شي من ثمرة القياس بقياس ٢ انه يشعر بان اثبات الحكم فيهما
بالقياس وليس كذلك فان الحكم في الاصل ثابت بغيره ٣ ان قوله بجامع كاف في التمييز ولا
حاجة الي تفصيل الجامع في الحد وقد يقال عليه يندفع الاول لان المراد بالحمل وجوب التسوية
في الحكم اذا اريد بذلك اثبات الحكم لهما لا ثبوت الحكم في الفرع والثاني بان الاثبات فيهما معا
انما يحصل بالاثبات في الفرع الثابت بالقياس لان الاثبات في كل واحد به والثالث بانه تعيين
الطريق فان زعم ان الاوجز اولي قلنا ذلك اذا لم يحصل منه غير التمييز مقصود وههنا يفيد
تفصيل الاقسام ايضا فكان اولي وقد صرح بانهم انما عدلوا عن ذكر حكم الفرع الي حكم شي
او معلوم لانه دور وفيه دعوي بطلان حد المصنف فاشار الي تقريره وجوابه اما تقريره فان
ثبوت حكم الفرع فرع القياس ومتاخر عنه فيتوقف عليه فيكون تعريفه به دورا والجواب ان
ثبوت حكم الفرع الجزئي الخارجي فرع للقياس الجزئي الخارجي والذي نريد تعريفه هو القياس
الذهني اي العقلية للقياس وحكم فرع الذهني اي تعقل حقيقة حكم الفرع وكذا الخارجي وهو
حصول الحكم الجزئي ليس شي منهما فرع القياس الذهني اي لا يتوقف علي تعقل ماهية القياس
فلا دور ... كانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع الاصل الاكثر محل الحكم المشبه
به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه وقيل حكمه والاصل ما ينبني عليه غيره ولا بعد في الجميع

ولذلك كان الجامع فرعا للاصل اصلا للفرع اقول اركان الشي اجزاوه في الوجود التي لا يحصل الا
بحصولها داخلة في حقيقة محققة لهويته واركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس فيتاخر عنه فلا يكون ركنا له اما الاصل فهو
المحل المشبه به الذي يثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله فاذا قلنا النبيذ مسكر
فيحرم قياسا على الخمر بدليل قوله حرمت الخمر فالاصل هو الخمر لانه المشبه به او الحرمة لانها
حكمه او قوله حرمت الخمر لانه دليله واما الفرع فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه وعلى
الثاني انه حكمه ولم يقل انه احد انه دليله وكيف يتاتى ودليله القياس وتحقيقه ان
الاصل ما يبتني عليه الشي فلا بعد في الكل لان الحكم في الفرع يبتني على الحكم في الاصل وهو
على ماخذه ومحله فالكل مما يبتني عليه الحكم في الفرع ابتداء او بواسطة فلا بعد في التسمية
ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع اصل للحكم في الفرع والحكم فرع له اذ يعلم ثبوته
بثبوته وفي الاصل بالعكس فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم
بثبوته واما الفرع فالحكم المبتني والمحل يسمى به مجازا واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين
الفقهاء ان الاصل والفرع هما المحلان ونحن على هذا الاصطلاح نستمر قال ومن شروط حكم
الاصل ان يكون شرعيا اقول ان للقياس شروطا كل عدة منها يتعلق بركن من اركانه فمن
شروط حكم الاصل ان يكون حكما شرعيا فلو كان حسيا لغويا او عقليا لم يجز لان المطلوب اثبات
حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال شراب مشتد فيوجب الحد كالخمر
لاشكاره او كما يسمى خمرا كان بالملامين القول خارجا عن الانتظام وهذا يبتني على ان القياس لا يجري
في اللغة وقد مر ولا في العقليات من الصفات والافعال وهو الصحيح عنده وفايدته تظهر فيما
اذا قاس النفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه
النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا الاصلي لثبوته بدون القياس وبلا جامع وتتبين في كثير
من المسايل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما

شرعيا

شرعيا قال وان لا يكون منسوخا لزوال اعتبار الجامع اقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون
منسوخا لانه انما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع في الاصل حيث اثبت الحكم به ولما زال
الحكم مع ثبوت الاصل علم انه لم يبق معتبرا في نظره فلا يتعدى الحكم به اذ لم يبق الاستلزام
الذي كان دليلا للثبوت وقد تقدم قال وان لا يكون فرعا خلافا للحنابلة والبصري لنا ان تحد
فذكر الوسط ضايع كالشافعية في السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح
على البر وان لم يتحد فسد لان الاولى لم يثبت اعتبارها والثانية ليست في الفرع كقوله في
الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالرتق والقرن ثم يقيس القرن على الجب بفوات
الاستمتاع اقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون فرعا اي مثبتا بالقياس بل باجماع او نص
وجوزه الحنابلة والبصري لنا ان العلة اما ان تتحد في القياسين او لا يتحد فان اتحدت العلة في
القياسين فذكر الوسط اعني ما هو اصل في قياس هو اول على الاخر وفرع اخر ضايع لامكان طرحه
من الوسط وقياس احد الطرفين على الاخر مثاله ان يقول الشافعية في السفرجل انه مطعوم فيكون
ربويا كالتفاح فيمنع الخصم كون التفاح ربويا فيقول لانه مطعوم كالبر فانه كان يمكنه ان يقول
السفرجل مطعوم كالبر من غير التعرض للتفاح فكان ذكر التفاح عديم الفايدة وان لم تتحد العلة
في القياسين فسد القياس فانه مصرح باعتبار العلة المذكورة ثانيا في اثبات حكم الاصل وانها
ليست ثابتة في الفرع والمذكورة اولا وان يثبت في الفرع فانها غير معتبرة فلا مساواة بينهما في
العلة المعتبرة فلا تعدية مثاله قول المستدل في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح
كالقرن والرتق فيمنع الخصم ان النكاح البيع يفسخ بالرتق والقرن فيقول لانه مفوت للاستمتاع
كالجب ففوات الاستمتاع هو الذي ثبت لاجله الحكم في الرتق والقرن وانه غير موجود في الجذام
والثابت في الجذام وهو كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتباره مثال اخر جامع للصورتين ان يقول
في الوضوء عبادة فيشترط فيه النية كالتيمم ثم يقول لانه عبادة كالصلوة فيتحد العلة او يقول
او لا طهارة كالتيمم ثم يقول انه عبادة كالصلوة فلا تتحد قالوا لا يجب ان يثبت الحكم في الفرع بما يثبت

به في الاصل كالاجماع والنص فجاز ان يثبت في الاصل بعلة وفي الفرع باخري الجواب الفرق بما ذكرنا

قال فان كان فرعا يخالفه المستدل كقول الحنفي في الصوم بنية النفل اتي بما امر به فيصح كفريضه

الحج ففاسد لانه متضمن اعترافه بالخطا في الاصل اقول ماذكرناه كان فرعا يوافقه المستدل ويخالفه

المعترض واما اذا كان فرعا يخالفه المستدل ويوافقه المعترض فتناوله قول الحنفي في الصوم بنية

النفل اتي بما امر به فيصح كفريضة الحج وهو لا يقول بصحة فريضة الحج بنية النفل بل خصمه هو

القايل به وهذا قياس فاسد لانه اعترف ضمنا بخطائه في الاصل وهو اثبات الصحة في فريضة

الحج والاعتراف ببطلان احدي مقدمات دليله اعتراف ببطلان دليله ولا يسمع من المدعي ما

هو معترف ببطلانه ولا يمكن من دعواه مثال اخر ان يقول الشافعي في قتل المسلم بالذمي تمكنت

فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالمثقل فانه فرع يخالفه المستدل وهو على مذهب المعترض

وفرع من فروعه فلا يمكن المستدل من تقرير مذهبه به مع اعترافه ببطلانه فان قيل فذلك

يصلح الزاما للخصم اذ لو التزمه لزم المقصود والا كان مناقضا في مذهبه لعمله بالعلة في موضع

دون موضع فالجواب ان الالزام مندفع بوجهين احدهما ان يقول العلة في الاصل عندي غير

ذلك ولا يجب ذكرها واما بان يقول يلزم منه خطائي في الاصل وفي الفرع ولا يلزم منه الخطا

في الفرع معينا وهو مطلوبك وربما اعترف بخطائي في الاصل ولا يقرني ذلك في الفرع المتنازع

قال وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير الحدود

والكفارات ومنه ما لا نظير له كان له معني ظاهر كترخص المسافر او غير ظاهر اقول شرط القياس

وجود مثل علة الحكم في غير محله فاذا علم انتفا ذلك قيل انه به عن سنن القياس اي طريقه

والبا للتعدية اي جعل عادلا ومجاوزا عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس عليه فمنه

ما لا يعقل معناه وينقسم الي قسمين قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة قال عليه السلام

من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان اعلي منه رتبة في المعني المناسب

لذلك من التدين والصدق كالصديق رضي الله عنه لانه علم ضرورة ان القاعدة مقررة شرعا لم تخرج

منها

منها الا هذا الفرد كالمستثني منها وثبوت حكم خلافه في جميع ما عداه شرعا مقطوع به وقسم

لم تخرج عن قاعدة كاعداد الركعات وكمقادير الحدود وخصوصية ساير الكفارات

ومنه ما لا نظير له وهو ايضا قسمان قسم له معني ظاهر كترخص المسافر اذ علته السفر

وهو معني مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم يوجد في موضع اخر

وقسم ليس له معني ظاهر كالقسامة وهي تحليف مدعي القتل مع اللوث خمسين

قسما ومعناه التغليظ في حقن الدما ولا لم يتعذر للاعدا القتل بغير مشهد الشاهدين

ولا للاشرار الذين لا يردعهم وازع التقوي الحلف عليه حلفة واحدة فروعي فيه المصلحتان

ولا نظير له قال ومنها ان يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغني بموافقة الخصم في الاصل

مع منعه علة الاصل او منعه وجودها في الاصل فالاول مركب الاصل مثل عبد فلا

يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفي العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فانه

صحت بطل الالحاق وان بطلت منع حكم الاصل فما ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع

الاصل الثاني مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي

اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة عندي مفقودة في الاصل فان صح بطل الالحاق والا

منع حكم الاصل فما ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع الاصل فلو سلم انها العلة وانها

موجودة او اثبت انها موجودة انتهض الدليل لاعترافه كما لو كان مجتهدا اقول ومن

شروط حكم الاصل ان لا يكون فيه قياس مركب وهو ان يستغني عن اثبات حكم الاصل با

لدليل بموافقة الخصم له فيه مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل

وذلك بمنعه لعليتها او لوجودها فيه والاول يسمي مركب الاصل والثاني مركب الوصف

قال في المنتهي وسمي مركبا لاختلافهما في تركيب الحكم فالمستدل يركب العلة على الحكم والخصم

بخلافه والظاهر انه انما يسمي مركبا لاثباتهما الحكم كل بقياس فقد اجتمع قياسهما ثم ان الاول

اتفقا فيه على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فيسمي مركب

الاصل والثاني اتفقا فيه علي الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه
باد في مناسبه مثال الاول وهو مناسبة مركب الاصل اذ يقول الشافعية في مسئلة العبد
هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفي العلة عندي
في عدم قتله بالمكاتب ليس هو كونه عبدا بل جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة
لاحتمال ان يبقي عبدا لعجزه عن اداء النجوم فيستحقه السيد وان يصير حرا باداءيها فيستحقه
الورثة وجهالة المستحق لم يثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به
في الحكم العدم مشاركته له في العلة وان بطلت فنمنع حكم الاصل ونقول يقتل الحر
بالمكاتب لعدم المانع وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة في الفرع
كما لو كانت هي الجهالة او منع الحكم في الاصل كما لو كانت العلة كونه عبدا وعلي التقديرين
فلا يتم القياس مثال الثاني وهو مركب الاصل ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح
تعليق للطلاق فلا يصح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة وهي
كونه تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز لا تعليق فان
صح هذا بطل الحاق التعليق لعدم الجامع والا منع حكم الاصل وهو عدم الوقوع في قوله
زينب التي اتزوجها طالق لاني انما منعت الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقا لقلت به
وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن الاصل كما لو لم يكن التعليق ثابتا فيه او
منع حكم الاصل اذا كان ثابتا وعلي التقديرين لا يتم القياس قوله فلو سلم انها العلة ان علم
ان كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين يتاتي فيه دعوي انه ذو قياس مركب
فان الخصم لا يعجز عن اظهار قيد يختص بالاصل مدعي ان ذلك هو العلة ولا سبيل
الي دفعه بالدليل علي ان علتك هي العلة عنده بل لو قال علتي غير ذلك ولم يعينه سمع
منه فاذا طريق ثبوت ذلك هو تسليمه واعترافه فاذا اعترف فان سلم انها موجودة
فذلك والا فللمستدل ان يثبت وجودها في الاصل بدليله من عقل او حس او شرع او

التقديرين

التقديرين ينهض الدليل عليه لانه معترف بصحة الموجب وبثبوته او وقد ثبت بالدليل
فلزمه القول بموجبه كما لو كان مجتهدا وظن ذلك فانه لا تسعه المخالفة والمناظر تلو الناظر
اذ غرضه اظهار ما يحصل به الظن ليوافقه صاحبه عليه فيبعد ترك ما ظن بانتظامهما
قال وكذلك لو كان اثبت الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريقها علي الاصح لانه لو لم
يقبل لم يقبل مقدمة تقبل المنع اقول ما ذكرناه كله اذا لم يكن حكم الاصل مجمعا عليه
مطلقا وقع باجماع الخصمين واذا كان مجمعا عليه فلا كلام فيه واذا لم تكن مجمعا عليه
مطلقا ولا بين الخصمين بل حاول اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريق من
طرقها من اجماع او نص او سبر او اخالة فكذلك يقبل منه في الاصح وقيل لا يقبل بل لا بد من
الاجماع اما مطلقا او بين الخصمين كما ذكرنا وذلك الضم نشر الجدال مثاله ان يقول في المتبايعين
اذا كانت السلعة هالكة متبايعان تخالفا فيتحالفان ويترادان كما لو كانت قايمة لقوله
عليه السلام اذا اختلف المتبايعان فليتحالفا وليترادا فثبت الحكم بالنص وعلية التحالف
بالايماء لنا لو لم يقبل لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع واللازم باطل بيان الملازمة
ان من يمنع ذلك ويشترط في حكم الاصل الاجماع انما قال لئلا يحصل الانتقال من مطلوب الي
اخر وانتشار كلام يوجب تسلسل البحث ويمنع من حصول مقصود المناظرة وهذا
لا يختص حكم الاصل بل هو ثابت في كل مقدمة تقبل المنع وربما يفرق بان هذا حكم شرعي
مثل الاول يستدعي ما يستدعيه بخلاف المقدمات الاخر وبالجملة فهذه اصطلاحات
ولكل نظر فيما يصطلح عليه لا يمكن المشاحة فيه قال ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل
شاملا لحكم الفرع اقول من شرط حكم الاصل ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع والا لم يكن
جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولي من العكس لكان القياس ضايعا وتطويلا بلا طايل
مثاله في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا علي البر فيمنع في البر فيقول
قال صلعم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة

كما يتناول البراوت تعلم مما ذكرناه دليلا العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع بلفظه مثل
ان يقول البناسي يقطع لانه سارق كالنباش من الحي فيقال ولو قلت ان السارق من الحي انما يقطع
لانه سارق فيعود لقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما رتب القطع على السرقة
بفاء التعقيب فدل على انه المقتضي للقطع كما سيأتي فيقال فهذا يوجب ثبوت الحكم في الفرع
بالنص فان ثبوت العلة بعد ثبوت الحكم ولا مخلص للمستدل الا منع كونه عاما وسيأتيك
لذلك زيادة بيان **قال** ومن شروط علة الاصل ان يكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة
مقصودة للشارع من شرع الحكم لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل
كان دورا **اقول** ما تقدم شروط حكم الاصل وهذه شروط علة الاصل ونعني به ما يعلل به الحكم
في الاصل فمنها ان تكون بمعنى الباعث لا امارة مجردة ومعناه ان تكون مشتملة على حكمة
مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع او دفع مفسدة
او تقليلها لانها لو كانت مجرد امارة لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم
اذا لم تكن منصوصة او مجمعا عليها والا عرف الحكم ايضا بالنص او بالاجماع لا بها فان قوله
الحرمة في الخمر معللة بالاسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة بقي ان يعرف بها وهي
مستنبطة وح يلزم الدور لان المستنبطة لا يعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور
قال ومنها ان تكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة لخفائها او لعدم انضباطها ولو
امكن اعتبارها الجاز على الاصح **اقول** ومن شروط علة الاصل ان تكون وصفا ظاهرا
منضبطا في نفسه حتى يكون ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة وذلك لخفائها كالرضى في
التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة
فان لها مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافا عظيما ثم ليس كل مرتبة مناطا
ولا يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيطت
بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها

ومعرفتها

ومعرفتها جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لانا نعلم قطعا انها هي المقصودة
للشارع واعتبر المظنة لاجلها لمانع خفائها واضطرابها فاذا زال المانع من اعتبارها جاز
اعتبارها قطعا وقيل لا يجوز والا لوقع من الشارع ولم يقع ولم يعتبر المظان بدونها
وقد اعتبر كما في الملك المترفه في السفر وصاحب الصنعة الشاقة في الحضر والجواب المنع
لانتفاء حكمة كذلك مما يقصده الشارع في احكامه والمظنة لا يجب اطرادها وانعكاسها
قال ومنها ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي لنا لو كان عدما لكان مناسبا او مظنة مناسب وتقرير
الثانية ان العدم المطلق باطل والمختص بامر ان كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وان كان
منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده ينافي وجود المناسب لم يصلح
عدمه مظنة لنقيضه لانه ان كان ظاهرا تعين بنفسه وان كان خفيا فنقيضه خفي والخفي
لا يصلح مظنة الخفي وان لم يكن فوجوده كعدمه وايضا لم يسمع احد يقول العلة كذا او عدم
كذا استدل بان لا علة عدم نقيضه وجود وفيه مصادرة وقد تقدم مثله **اقول** يجوز
تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم
العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف واما عكسه وهو تعليل الحكم
الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والاكثر على جوازه والمختار منعه لنا لو كان العدم
علة للحكم الثبوتي لكان مناسبا او مظنة واللازم باطل بقسميه اما الاولى وهي الملازمة
فلانه لا بد وان تكون علة بمعنى الباعث فهي اما نفس الباعث وهو المناسب او امر مشتمل
عليه وهو المظنة واما الثانية وهو بطلان اللازم فتقريرها ان العدم المعلل به اما عدم
مطلق او عدم مخصص بامر يضاف هو اليه اما العدم المطلق فواضح انه لا يعلل به لعدم تخصصه
بمحل وحكم واستواء نسبته الى الكل واما العدم المخصص بامر فلانه اما ان يكون وجود ذلك
الامر منشأ المصلحة او المفسدة او لا يكون فان كان منشأ المصلحة فباطل لان اعتبار عدمه
تفويت لتلك المصلحة ولا يصلح مقصودا وان كان منشأ المفسدة فهو مانع وعدمه عدم مانع

وعدم المانع ليس علة بل لابد معه من مقتضٍ يقال اعطاه لعلمه ولفقره وسافر للعلم وللتجارة ولو علل
شيء منها بعدم المانع لعد جنونا وسخفا هذا اذا كان وجوده منشأ المصلحة او المفسدة حتى
يكون عدمه مناسبا وان لم يكن كذلك حتى يكون عدمه مظنة فاما ان يكون وجوده منافيا المناسب
اولا فان كان فهو بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب ولابد ان يستلزم عدمه وجود المناسب
ليحصل الحكمة به ح يكون هو نقيض المناسب ويكون حاصله انه كلما علم نقيض المناسب فالحكم
كذا و يجعل عدم نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصح لان نقيضه اعني المناسب
ان كان ظاهرا اغنى عن المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة وان كان خفيا فنقيضه وهو ما
عدمه مظنة ايضا خفي لان النقيضين سيان في الجلاء والخفاء ولذلك انا كما نعلم وجود المحسوسات
ضرورة نعلم عدمها كذلك فيكون عدم نقيضه ايضا خفيا والخفي لا يصلح مظنة للخفي وان لم
يكن منافيا المناسب فالمناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فيكون وجوده
وعدمه سواء في تحصيل المصلحة لا خصوصية لاحدهما به فلا يكون عدمه خاصة مظنة
المصلحة فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا خلف ولنوضح ذلك بمثال وهو انه اذا قيل في
المرتد يقتل لعدم اسلامه فذلك اما لان في قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه
يفوتها او فيه مفسدة فغايته ان الاسلام مانع فما المقتضي لقتله والا فاما ان ينافي مناسبا
للقتل هو الكفر مثلا فان كان الكفر ظاهرا فليعلل بقتل لانه كافر وان كان خفيا فالاسلام كذلك فعدمه
كذلك ولا فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة عدم الاسلام في الخفاء وان كان لا ينافي مناسبا
اذ ليس الكفر هو المناسب ولذلك قال مالك يقتل وان رجع الى الاسلام فالمناسب امر اخر
يجتمع مع الاسلام فالاسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة للحل
المختار انه ينافي مناسبا قولك فيكون عدمه مظنة لنقيضه م وانما يلزم لو لم يكن ذلك المناسب
هو العدم بعينه لجواز ان يكون تعليق الحكم بالعدم كالقتل في مسئلتنا بعدم الاسلام فيه
المصلحة المقصودة وهو الزام الاسلام خوفا من القتل واذا اردت امرا وجوديا مناسبا

فنختار

فنختار انه لا ينافيه قولك فوجوده كعدمه قلنا م اذ عدمه يستلزم المقصود ووجوده وان لم ينافه
فلا يستلزم وان شئت فاعتبر ذلك في المثال المذكور ولنا ايضا انه لم يسمع احد يقول العلة
كذا عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان صالحا لسمع ولو قليلا وقد يقال قد سمع فانه او
لا فرق بين ان يقال علة الاجبار عدم الاصابة او البكارة وعلة عدم تصرف الولي في مال
مولية الجنون او عدم العقل والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع وعليه
بالعبارات العدمية بمجرد دعوى وقد استدل بان العلية وجودية فلا يتصف بها العدم
بيان انها وجودية ان نقيضها وهو لا علية عدم لصدقه على المعدوم فهي وجود والا عدم
النقيضان وقد تقدم تقرير مثله في مسئلة الحسن والقبح مع جوابه من النقض بالامكان
وكون اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتيا او منقسما ويزاد ههنا
انه يقتضي ان لا يعلل بالعدم اصالة وتعليل العدمي بالعدمي جايز اتفاقا **قال** قالوا
صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا بالكف قالوا انتفاء اشعار المعجزة جزء من المعرف لها
وكذلك الدوران جزؤه عدم قلنا شرط لا جزء **اقول** للخصم حجتان قالوا اولا صح تعليل
الضرب بانتفاء الامتثال مع ان الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي قلنا لا نسلم صحته
بل التعليل ثمة بالكف عن الامتثال وهو امر ثبوتي محقق قالوا ثانيا معرفة كون المعجز امرا
وجوديا وهو معلل بالتحدي بالمعجز مع انتفاء المعارض فهذه علة جزؤها عدم وما
جزؤه عدم عدم وقد علل به وجودي فبطل سلبكم الكلي وكذلك الدوران علة لمعرفة كون
المدار علة للداير وهي وجودية والدوران عدمي لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم
مع العدم فاحد جزئيه عدم فهو عدم الجواب العدم في الصورتين شرط لا جزء ولا يخفى
ان نفس التحدي لا تستقل بتعريف المعجز **قال** وان لا تكون المتعدية المحل او جزءه لامتناع
الالحاق بخلاف القاصرة والقاصرة بنص او اجماع صحيحة باتفاق والاكثر على صحته بغيرهما
كتعليل الربا في النقدين بجوهريتهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله لنا ان الظن حاصل بان

الحكم لاجلها وهو المعني بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها واستدل لو كانت صحتها
موقوفة علي تعديتها لم ينعكس للدور والثانية اتفاق واجيب بانه توقف معية قالوا
لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم في الاصل بغيرها ولا فرع ورد بجريانه في القاصرة بنص
وبان النص دليل الدليل وبان الفائدة معرفة الباعث المناسب فيكون ادعي الي القبول
واذا قدر وصف اخر متعد لم يتعد الا بدليل علي استقلاله اقول العلة بتقسيم الي متعدية
يتعدي الاصل فتوجد في غيره والي قاصرة لا تتعداه اما المتعدية فيشترط فيها ان لا تكون
هي المحل او جزء المحل حقيقة اذ لا يتصور تعديتها واما الجزء المحمول الاعم فلا يسميه المتكلم
جزءا بل وصفا نفسيا واما القاصرة ان جوزت فقد تكون المحل او جزءه اذ لا مانع بقي النظر في
القاصرة في جواز التعليل بها وعدمه اما اذا كان ثبوتها بالنص او الاجماع فيصح اتفاقا
وان كان بغيرهما من مسالك العلة كالمناسبة والسبر وتسمي بالعلة القاصرة المستنبطة
كما ان الاولي بالقاصرة المنصوصة فالاكثر علي صحتها مثاله تعليل حرمة الربوا في النقدين بجو
هريتهما اي بكونهما ذهبا وفضة وهي نفس المحل او بجوهريتهما اي كونهما جوهري الثمن
وهو وصف قاصر وخالف في ذلك ابو حنيفة لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها لانه المفروض
وهو معني صحة التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقا وان لم يفد النص الا الظن
فلو كان معني التعليل القطع بان الحكم لاجلها لما جاز ذلك ايضا واستدل بانه لو كان صحة
العلة موقوفة علي تعديتها لم يكن تعديتها موقوفة علي صحتها لامتناع الدور واللازم منتف
للاتفاق علي توقف التعدية علي ثبوت العلية الموقوف علي صحتها والجواب منع الملازمة
قولك يلزم الدور قلنا نعم لكنه دور معية لا دور تقدم وانه جائز بيانه ان العلة لا تكون الا
متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة والمتعدية لا تكون الا علة لا انها تكون
علة ثم علة متعدية وهو واضح وقد يجاب ايضا بان التعدية شرط العلية بمعني وجود
الوصف في غيره ومشروط بها بمعني وجود الحكم به في غيره فذلك غلط نشا من الاشتراك

قالوا لو كانت العلة القاصرة صحيحة لكانت مفيدة لان اثبات ما لا فائدة فيه لا يصح شرعا
ولا عقلا لكنها غير مفيدة لان فائدتها منحصرة في اثبات الحكم بها وهو منتف والا فاما في
الاصل او في الفرع اما الاصل فالحكم فيه ثبت بغيرها من نص او اجماع واما الفرع فالمعروض
انه لا فرع الجواب اولا النقض بالقاصرة اذا ثبت بنص او اجماع فان هذا الدليل بعينه يجري
فيها مع جوازه اتفاقا وثانيا بانا لا نم ان الحكم في الاصل عرف بغير العلة بل عرف بالعلة والنص
دل علي كونه دليلا فاذا قال جوهر الثمن ربوي فقد عرف كون النقدين ربويين بكون الربوية
معللة بجوهرية الثمن والنص دليل الدليل وثالثا بانا لا نم حصر الفائدة في معرفة الحكم بل ههنا
فائدتان اخريان ا معرفة الباعث المناسب فان الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الي القبول والاذعان
من التعبد المحض و ٢ انه اذا قدر وصف اخر متعد وقد علمت قاصرة جاز ان تكونا جزئي العلة
فلا تعدية وان يكون كل مستقلة فيحصل التعدية واذا جاز الامران فلا تعدي الا بدليل يدل
جميعا كونه مستقلا لا جزءا وقد يدفع هذا بان الاستقلال يترجح بالتعدية فلا توقف قال
وفي النقض وهو وجود المدعي علة مع تخلف الحكم ثالثها يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورا
بعها عكسه وخامسها يجوز في المستنبطة وان لم يكن بمانع ولا عدم شرط والمختار ان كانت
مستنبطة لم يجز الا بمانع او عدم شرط لانها لا تثبت عليتها الا ببيان احدهما لان انتفاء الحكم
اذا لم يكن ذلك لعدم المقتضي وان كانت منصوصة فبظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص
ويجب تقدير المانع لنا لو بطلت لبطل المخصص وايضا جمع بين الدليلين ولبطلت القاطعة
كعلل القصاص والجلد وغيرها اقول قد يعد من شروط العلة ان تكون مطردة اي كلما وجدت وجد
الحكم وعدمه يسمي نقضا وهو ان يوجد الوصف الذي يدعي انه علة في محل ما مع عدم الحكم فيه
وتخلفه عنها وقد اختلف في جواز النقض اي كونه غير قادح في العلية فيبقي معه ظن العلية
علي مذاهب ا يجوز مطلقا ٢ لا يجوز مطلقا ٣ يجوز في المنصوصة دون في المستنبطة ٤ يجوز في
المستنبطة بمانع او عدم شرط دون المنصوصة ٥ يجوز في المستنبطة ولو بلا مانع او عدم شرط